الدكتور زكي نجيب محمود

في
حياتنا العقلية

دار الشروق

لجنة التأليف والترجمة والنشر

سلسلة الفكر المعاصر

٣

الفلسفة بنظرة علمية

تأليف

برتراند رسل

تلخيص وتقديم

الدكتور زكي نجيب محمود

١٩٦٠

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد

القاهرة

محتويات الكتاب

الجزء الثالث

الإنسان من داخل

الجزء الرابع

الـــكون

مقدمة

بقلم الدكتور زكى نجيب محمود

أصدر برتراند رسل كتابه هذا سنة ١٩٢٧ فى إنجلترا وفى أمريكا ؛ أما الناشر الإنجليزى فقد جعل عنوانه « موجز الفلسفة » An Outline of Philosophy ، وأما الناشر الأمريكى فقد اكتفى بكلمة « الفلسفة » عنوانا للكتاب ؛ وهو كتاب يلخص فى قوة ووضوح ما يذهب إليه رسل من مختلف الآراء فى أمهات المسائل الفلسفية ؛ وقد لخصتُه للقارئ العربى تلخيصاً وافياً يأخذ من مادة الكتاب الأصلية معظمها ، فلا يدع منها إلا تفصيلات هنا وهناك ليست بذات أثر كبير فى توضيح الفكرة المعروضة ؛ وجعلتُ عنوانه « الفلسفة بنظرة علمية » لأنى أرى هذا العنوان قوى الدلالة على روح الكتاب ومضمونه ؛ وذلك لأن الكتاب ليس « موجزاً للفلسفة » أية فلسفة على الإطلاق ، كلا ولا هو « الفلسفة » بغير تحديد ، بل هو موجز لفلسفة بعينها ، ألا وهى فلســفة برتراند رسل دون سواه من السابقين أو المعاصرين ؛ وأهم ما يطبعها من حيث الروح الغالب فى طريقة التناول ، هو النظرة العلمية إلى مسائل الفلسفة ؛ فهى فلسفة « علمية » بمعان كثيرة : علمية فى دقة العبارة بحيث لا يسمح الكاتب لنفسه أن يسوق الألفاظ المألوفة فى الفلسفة التقليدية ويتركها على غموضها ؛ وعلمية فى اصطناعها لمنهج التحليل ، فالكاتب هنا أقرب إلى العالم فى معمله ، هذا يحلل قطع المادة ، وذلك يحلل عناصر الفكر تحليلا يردها إلى ذراتها الأولية ؛ ثم هى فوق هذا وذاك فلسفة علمية لأنها تبنى على أساس آخر ما قد وصل إليه العلم من نتائج

فى علم الفزياء وفى علم النفس وغيرهما ؛ وإنه لتواضع زائف – كما يقول رسل نفسه فى هذا الكتاب – أن نبالغ فى قيمة ما خلفته لنا القرون الماضية مبالغة تعمينا عن حقائق العلم فى مرحلته الراهنة ، « وليس فى وسع الفلسفة كائنة ما كانت أن تتنكر للتغيرات الانقلابية التى طرأت على علم الفزياء ، والتى انتهت إلى حقائق ثبت صوابها عند العلماء ، بل إن واجبنا ليقتضينا أن نطّرح كافة المذاهب الفلسفية القديمة لنبدأ بدءاً جديداً » .

فالمعرفة الفلسفية – عند رسل – لا تختلف فى جوهرها عن المعرفة العلمية ؛ إذ ليس هنالك معَين للحكمة خاص ، توصد أبوابه دون العلماء وتنفتح بكلمة السر ينطقها الفلاسفة ؛ فالنتائج التى تنتهى إليها الفلسفة لا تختلف من حيث الأساس عن نتائج العلم ، وغاية الخلاف بينهما هى أن الفلسفة تتميز بأنها أكثر من العلم نقدا وأوسع منه تعميما ؛ وحين أقول إن الفلسفة نقدية الطابع بالقياس إلى العلم ، فإنما أعنى أنها – من جهة – لا ترضى بالوقوف عند ما يقف عنده العلم من مفاهيم يجعلها نُقَطَ ابتداء ، بل تتعقب هذه إلى جذورها الأولية التى منها نبتت ؛ وأعنى – من جهة أخرى – أن الفلسفة لا تقصر نفسها على مجال علم واحد بعينه ، بل تتخطى الحواجز التى تفصل بين العلوم المختلفة لترى إن كانت تنطوى أو لا تنطوى كلها تحت مبادئ مشتركة ، ثم أعنى – من جهة ثالثة – أن الفلسفة من شأنها أن تنظر فى منطقية المناهج التى اصطنعها العلماء فى بحوثهم ، لترى إن كانت تلك المناهج تسوغ لنا قبول النتائج التى انتهينا إليها أو لا تسوغه ؛ واختصاراً فإن الفلسفة لا تقول غير ما يقوله العلم ، بل تعاون العلم إذ تطمئن له بأن بناءه قد قام على أسس عقلية خالصة تضمن سداد التفكير ونقاءه من الميل والهوى .

والحق أن برتراند رسل فى نزعته العلمية التحليلية إزاء الفلسفة ، إنما يواصل التقليد السائد خلال الفلسفة الإنجليزية كلها تقريباً : فرانسس

بيكن ، وچون لُكْ ، وهُبْز ، وباركلى ، وهيوم ، وچون ستيوارت مل ؛ فهؤلاء الفلاسفة جميعاً أقرب فى فلسفتهم إلى عمل العلماء منهم إلى تشييد البناءات الفلسفية على غرار ما يفعله الفلاسفة المثاليون قديماً وحديثاً ، فبينما هؤلاء يريدون أن يطووا الكون كله فى بناء فلسفى شامخ ، ترى أولئك — شأن العلماء — يقصرون أنفسهم على جوانب معينة ، كأن يتناولوا — مثلا — مسألة المعرفة يحللونها ويوضحونها ؛ فالواقع أن الفلسفة الإنجليزية قد انصرفت بمعظم اهتمامها إلى دراسة الإنسان وطريقة تفكيره واكتسابه للمعرفة ، على حين أن المثاليين الطامحين كانوا يحاولون توسيع الأفق حتى يشمل الكون بأسره ؛ أضف إلى هذا أنه بينما المثاليون يبنون فلسفتهم على حدس العقل وحده بغير حاجة منهم إلى تجربة الحواس ، ترى الفلاسفة الإنجليز أقرب إلى العلماء فى اعتمادهم على تجربة الحواس فى المبدأ وفى التطبيق على السواء ؛ ويترتب على هذا كله أن تجد اختلافاً فى المنهج الرئيسى عند الفريقين : فالمثاليون استنباطيون ، يضعون المبدأ العقلى المدرَك بالحدس ، ثم يستنبطون منه ما أمكن استنباطه من نتائج ، وأما التجريبيون الإنجليز فهم استقرائيون فى منهجهم ، يستعرضون الأمثلة مما تصادفه تجاربهم العملية ، ليهتدوا إلى التعميم الذى يفسر ما يتصدون لتفسيره ؛ والمثاليون ينفرون من التحليل كأنه إثم مرذول ، ويظنون أن الحقيقة كلية وأن التحليل يشوهها ويفسدها ، مرتكزين دائماً على الحجة القائلة بأن الكل لا يساوى مجموع عناصره وكفى ، فليس الإنسان — مثلا — هو مجرد مجموعة العناصر التى يتألف منها ، لأنك لو فرقت هذه العناصر لما بقى الإنسان إنساناً ؛ وأما الفلاسفة التجريبيون فهم — مرة أخرى — قريبون من العلماء ، يحللون ويحللون ويحللون ، حتى ينتهوا إلى « الذرات » الأولية التى يتألف منها الشىء موضوع التحليل . . . ولقد تميز فيلسوفنا برتراند رسل بكل صفات

زملائه وأسلافه من فلاسفة بلده : فهو تجريبى ، وهو تحليلى ، وهوذرّى ، وهو استقرائى ، وهو لا يستهدف بناء نسق فلسفى شامل ، وهو — بكلمة موجزة — علمىُّ الطابع فيما يتعرض له من مسائل فلسفية .

وإذا أردت أن تضع برتراند رسل فى موضعه الصحيح من اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، فهو من أئمة « الواقعية الجديدة » الذين يعترفون للأشياء الخارجية بوجود مستقل عن وجود الإنسان ؛ فلعلك تعلم أن المثاليين من الفلاسفة يديرون مذهبهم على محور رئيسى ، هو أن الوجود الخارجى حقيقته فكرة عن الذات العارفة ، وأنه لاسبيل أمام الإنسان أن يخرج من إهابه لينظر فى الخارج بغض النظر عن نفسه وعن فكره ، فيرى إن كان للعالم وجود مستقل أو لم يكن ، وأنه لا محيص له عن الأخذ بما يعلمه ، وما يعلمه هو فكره هو ، وإذن فليس أمامه سند يستند إليه حين يدّعى أن خارج فكره عالما قائما بذاته ؛ هؤلاء هم المثاليون ،وأما الواقعيون — ومنهم رسل — فيرون أن العالم الخارجى موجود وجوداً مستقلا عن الإنسان ، وأن عملية الإدراك — إدراك الإنسان لما هو كائن خارج ذاته — هى سلسلة سببية تبدأ من الشىء الخارجى ، ثم تطرق الحاسة ، ثم تنتقل عن طريق الأعصاب إلى المخ .

ولقد أكد رسل فى هذا الكتاب أن الإنسان إذ يدرك شيئاً خارجيا ، كالشمس مثلا ، فهو فى الحقيقة إنما يدرك حادثة حدثت فى مخه هو ؛ لكن رسل — رغم ذلك — لم يقل إن المعرفة بذلك تصبح ذاتية صِرْفا ، بحيث نقول : إننا لا ندرى إن كان خارجنا عالمٌ أو لم يكن ، ما دام كل علمنا مقصوراً على العلم بالحوادث المخية التى تحدث داخل رءوسنا ، بل تشبث بوجود الأشياء الخارجية وجعلها هى المصدر الذى منه تبدأ السلسلة

السببية حلقة فى إثر حلقة حتى تتم عملية الإدراك ؛ وبغير هذا الفرض ـ فرض وجود ما هو مجاوز للحادثة المحسة التى ندركها ـ نصبح سجناء الإدراك الراهن دائما ، فلا سبيل إلى مجاوزته مجاوزة تبيح لنا أن نقول عنه إنه يشير إلى شىء فى الدنيا الخارجية ، أو تبيح لنا أن نقول إنه يشير إلى حادثة حدثت فى الماضى أو إلى حادثة نتوقع حلولها فى المستقبل ؛ إننا عندئذ ننحصر فى عالم اللحظة الإدراكية الراهنة ، فلا خارج نطبق عليه ونعيش فيه ، ولا خبرة ماضية نركن إليها ونهتدى بها ، ولا مستقبل نتوقعه ونمهد لحدوثه .

على أن من أخص الخصائص التى تميز فلسفة رسل ، أنه ـ أخذاً بالفكرة التى سبقه إليها وليم چيمس ـ أزال الحاجز الفاصل بين العقل والمادة ؛ فقد كان الفلاسفة الأقدمون جميعاً ينقسمون بالنسبة إلى العقل والمادة ثلاثة أقسام : ففريق منهم يعترف بوجودهما معا وبالاختلاف بينهما فى الجوهر ، فلا العقل مادة ولا المادة عقل ؛ وفريق ثانٍ يعترف بوجود العقل وحده دون المادة ، ويرد الظواهر المادية كلها إلى حالات فى عقل مُدركها وبذلك تصبح عقلية الجوهر ؛ وفريق ثالث يعترف بوجود المادة وحدها دون العقل ، ويردُّ الظواهر العقلية كلها إلى حالات مادية طبيعية . . . وأما برتراند رسل فقد خرج بمذهب رابع ، وهو ما أسماه بالهيولى المحايدة ؛ فالعالم قوامه عنصر محايد لا هو عقل ولا هو مادة ، بل العقل والمادة فرعان يتفرعان عنه تبعاً للطريقة التى يتم بها تركيبه ، فإذا رُكّب على صورة ما كان عقلا ، وإذا رُكّب على صورة أخرى كان مادة ؛ ونضرب لذلك مثلا لتقريب الفكرة إلى الأذهان فنقول : افرض أن لديك عشر خرزات ، تضعها على شكل المربع مرة وعلى شكل الدائرة مرة ؛ فهل تقول إن الفرق بين الحالتين ـ حالتى المربع والدائرة ـ هو

اختلافهما فى الجوهر الذى رُكِّبتا منه ، أم تقول إن الجوهر واحد — وهو الخرزات — والاختلاف فى طريقة التركيب وحدها ؟ وهكذا قل فى العقل والمادة ، أو إن شئت فقل العقل والجسم .

وهذه الهيولى المحايدة التى تصبح إما مادة وإما عقلا حسب ترتيبها ، هى ما يسميه رسل بالحادثات ؛ فالعالم قوامه الأوَّلىُّ حادثات تتعاقب أو تتعاصر فى الحدوث ؛ وقد استمد فكرته هذه بالطبع من الطبيعة الذرية الحديثة ؛ فما هذه المنضدة التى أمامى من وجهة نظر الفزياء الحديثة ؟ هى مجموعة كبيرة من ذرات ، كل ذرة منها مؤلفة من كهارب سالبة فى نواتها وكهارب موجبة تدور حول تلك النواة ؛ وإذن فالذرّة الصغيرة إشعاع دائب الحركة لا يستقر على حال بعينها ؛ إن الذرة الواحدة ليست « شيئاً » ثابتاً دائماً على حال واحدة ، بل هى سيل من حركة لا تنقطع ؛ فحقيقتها ليست سكونية ، بل هى حركية ؛ فكأنما حقيقتها هى تاريخ يمتد فترة معينة من زمن ، وتظل تتلاحق فيه الأحداث ؛ وما تقوله فى الذرة الصغيرة قلْه فى كل شىء ، قُله فى الجبل الشامخ وقلْه فى النهر الدافق وقلْه فى الفرد من الناس ؛ فمثل هذا الفرد ما حقيقته ؟ إنه ليس ساكناً ثابتاً على صورة واحدة منذ ولد وإلى أن يموت ؛ بل هو حادثات متعاقبة فى خيط طويل ، ولو أردت أن تصف حقيقته كما هى فى الواقع ، فلا مناص لك من ذكر تاريخه بكل ما قد حدث فيه من حادثات ذرية صغيرة . . . كل شىء خيط من حوادث ؛ أتقول : وما الذى يخلع على الشىء الواحد واحديته وذاتيته لو كان مفككاً فى حوادث ؟ الجواب هو أن واحدية الشىء الواحد مرجعها إلى العلاقات الداخلية التى تصل تلك الحوادث بعضها ببعض فتجعل منها تركيبةً ذات نمط خاص ؛ كاللحن

الموسيقى ، فهو مؤلف من أنغام ، لكن بين الأنغام علاقات معينة تجعله لحناً واحداً على الرغم من أن اللحن كله لا يوجد معا فى لحظة واحدة ؛ وكالمسرحية ، تظل حوادثها تتلاحق ، لكنها تصبح مسرحية واحدة رغم تعدد أحداثها بسبب العلاقات الخاصة التى تصل تلك الأحداث ؛ فكذلك الفرد من الناس أو الشيء من الأشياء : له أول وله امتداد زمنى معين ، وليس هو بالحقيقة الواحدة الساكنة المتمثلة كلها دفعة واحدة ؛ والذى يجعل من الحوادث الكثيرة التى تؤلف فردا مّا أو شيئاً مّا حقيقة واحدة ، هو أن تلك الحوادث قد ارتبطت بعلاقات جعلت من المجموعة فردا فريدا يختلف عن بقية الأفراد .

بدأ رسل كتابه هذا بجزء خصصه لدراسة الإنسان منظوراً إليه من خارج ، أى أنه حاول أن ينظر إليه نظرة السلوكيين الذين يحاولون أن يقصروا أنفسهم فى دراستهم للإنسان على الجانب الخارجى المشاهَد وحده ، دون اللجوء إلى الباطن الذى لا يراه إلا صاحبه ، وذلك إمعاناً منهم فى النزعة العلمية الصحيحة التى تشترط — لكى يكون العلم موضوعياً لا ذاتياً — أن يكون موضوع الدراسة ممكن المشاهَدة لكل من أراد مشاهدته وكانت له القدرة على ذلك ؛ لكن رسل لم يُرِدْ أن يتزمت ويتعصب ، فقد أراد أن يعرف إلى أى حد يمكن معرفة الإنسان من سلوكه الظاهر ، وهل تبقى بعد ذلك بقية لا بد فيها من تأمل باطنى أم أن دراسة السلوك وحدها تكفى ؟

وهنا عارض معارضة موجزة قوية مفيدة بين ديكارت من جهة وواتْسُنْ من جهة أخرى ، فبينما الأول يريد إقامة معرفة الإنسان لنفسه ، بل معرفته لكل شيء آخر فى الوجود ، على التأمل الباطنى لذاته وما يدور فيها ، ترى الثانى يحذف من حسابه كل ما يتصل بالباطن الذاتى لأنه لا يوصّل إلى علم

موثوق به ، ويقيم معرفة الإنسان لحقيقة الطبيعة الإنسانية على أساس الملاحظة الخارجية للسلوك الظاهر .

وبعد أن يستنفد رسل دراسة الإنسان مقتصراً على الجانب السلوكيّ الظاهر يخصص الجزء الثانى من كتابه لدراسة الطبيعة على ضوء علم الفزياء الحديث ، لكى يعود فيستأنف دراسة الإنسان فى الجزء الثالث دراسة من الداخل هذه المرة ، وقد انتهى إلى أن من الحقائق فى طبيعة الإنسان ما يستلزم الملاحظة الباطنية ، وأن المذهب السلوكيّ وحده لا يفسر كل شىء ؛ وينتقل آخر الأمر إلى جزء رابع يستعرض فيه بعض الفلسفات الكبرى التى شهدها تاريخ الفكر ؛ وبخاصة فلسفات ديكارت وإسبينوزا وليبنتز ليبين أنها — على اختلافها — تلتقى فى فكرة « العنصر » الثابت ، ولما كان فى دراسته السابقة قد أظهر ألا ثبات لشىء بذاته ، وأن الأمر كله أحداث تتلاحق خيوطاً خيوطاً ، فقد أخطأت تلك الفلسفات جميعاً ؛ ويختم كتابه بعرض لمهمة الفلسفة كما يراها ، وهى أن تتجرد من النظرة الذاتية ما استطاع الإنسان إلى ذلك سبيلا ، لعلها أن تصل إلى الحقيقة الموضوعية التى ليست من صنع الإنسان وهواه :

وإنى لأرجو أن أكون قد خطوت بنقل هذا الكتاب خطوة أخرى فى سبيل الغاية التى جعلتها هدفى ، وهى أن تصطبغ الفلسفة بصبغة علمية .

الجيزة فى ١٥ من أكتوبر ١٩٦٠ — زكى نجيب محمود

الفصـــل الأول

الشـكوك الفلسفية

يختلف تعريف الفلسفة باختلاف الفلسفة التى نأخذ بها ؛ ولهذا فلا يحسن البدء بتعريفها ، وكل ما نذكره فى فاتحة هذا الكتاب هو أن ثمة طائفة من مشكلات يجد الناس فى بحثها لذة ، ومع ذلك فهى ليست مما تبحثه العلوم ، أو قل إنها ليست مما تبحثه العلوم فى يومنا الحاضر على أقل تقدير ؛ وهى مشكلات تتميز كلها بأنها تثير الشك فيما يقع عند عامة الناس موقع التسليم ؛ فإذا أردت إزالة هذه الشكوك ، لم يكن لك بد من دراسة خاصة هى التى نطلق عليها اسم « الفلسفة » ؛ فأول خطوة فى تعريف الفلسفة ، بل أول خطوة فى دراسة الفلسفة ، هى أن نستعرض هذه المشكلات وما يكتنفها من شك ؛ وسأقتصر من هذه المشكلات على ما يمكن الوصول فيه إلى حل إن لم نكن قد وصلنا فيه إلى حل بالفعل ؛ وسأشير إلى الاتجاه الذى يتجه الفكر الإنسانى فى حل هذه المشكلات ، وأنواع الحلول التى قد تتحقق مع الأيام .

تنشأ الفلسفة من محاولات عنيدة يحاولها الإنسان للوصول إلى المعرفة الصحيحة ؛ إذ المعرفة التى يتقبلها الناس بالتسليم معيبة بمآخذ ثلاثة لا ترضى الفيلسوف ؛ فهى أولا تتعجل اليقين قبل أن تتوافر أسبابه ، وهى غامضة ثانياً ، ثم هى متناقضة بعضها مع بعض ثالثاً ؛ وإنك لتخطو الخطوة الأولى فى سبيل الفلسفة إذا أدركت هذه النقائص فى تفكير العامة ، لا لتستريح بعدئذ إلى شك خامل عقيم ، بل لتقيم فى مكان تلك المعرفة معرفة أخرى تتميز بميلها إلى التجريب والدقة والاطراد والشمول ؛ وأعنى « بالشمول »

أن يتسع علمنا بحيث يتناول من الكون أوسع ما يمكن تناوله ؛ نعم إن العلم بالكون هو من شأن العلوم ، ولا يتحتم عليك لكي تصبح فيلسوفاً أن يزيد مقدار علمك بالحقائق التي هي من شأن العلوم المختلفة أن تحصلها ، فحسبك أن تأخذ من العلم أصوله وطرائقه ومفاهيمه ؛ فلئن كان هدف العلم أن يدرج الحقائق المتفرقة في قوانين تجمعها فإن الفلسفة تأخذ منه قوانينه تلك لتجعل منها مادتها الخامة التي منها تبدأ وعليها تقيم بناءها — هذا إلى أن العلوم المختلفة تستعير من معاني الإدراك الفطري أشياء تتخذها نقط ابتداء دون أن تناقشها ، فتأخذ — مثلا — فكرة المادة والزمان والمكان والسببية ؛ ثم تجيء الفلسفة فتجعل هذه البدايات نفسها موضع بحثها .

لقد أشرت فيما سلف إلى عيوب ثلاثة في معتقدات عامة الناس ، وهي التعجل باليقين ، والغموض ، والتناقض ؛ وعمل الفلسفة هو أن تزيل هذه النقائص من المعرفة الإنسانية ما استطاعت إلى ذلك سبيلا ، دون أن تشك في المعرفة ذلك الشك الذي يتنكر لها جملة واحدة وينفيها ؛ فلكي تكون فيلسوفاً ينبغي لك أن تشتد بك الرغبة في المعرفة الصحيحة ، وأن تمتزج هذه الرغبة بالحذر في قبول ما تقبله ؛ ولا مندوحة لك عن حذق منطق ودقة في التفكير ؛ فالفلسفة فاعلية لا تفتر بحثاً عن الكمال ، لكن الكمال المطلق لا يوصَلُ إليه بضربة واحدة ، بل إنا لندنو منه خطوة بعد خطوة وجزءاً بعد جزء ؛ على أنه لا بد للفلسفة في سعيها هذا نحو المعرفة الكاملة أن تساير العلم في خطاه ، بحيث يصبح كلاهما مرهوناً بزمانه ؛ وأما أن ننشد الحقيقة المطلقة فأمر لم يُكتَبْ له أن يكون من نصيب هذه الأرض ، لأنه من خصائص آلهة السماء .

ولنوضح بالأمثلة ما أجملنا الإشارة إليه من عيوب التفكير عند عامة الناس

ولنبدأ بهذا الاعتقاد عند الناس بوجود الأشياء القائمة حولهم كالمناضد والمقاعد والأشجار ؛ فكلنا يشعر شعور الموقن بأن هذه الأشياء موجودة فعلا وأن لها ما لها من خصائص نعرفها عنها ؛ مع أننا لو التمسنا لهذا اليقين أسبابه العقلية التى لا يأتيها الشك لألفيناه فى الحقيقة يقيناً قائماً على غير أساس قوى متين ؛ فالإنسان يفرض بإدراكه الفطرى الساذج أن هذه الأشياء هى فى حقيقتها على نحو ما تبدو ، مع أن هذا الفرض محال ما دام الشىء الواحد لا يبدو على صورة واحدة تماماً لمشاهدين ينظران إليه فى آن واحد ؛ لكننا لو سلمنا بأن حقيقة الشىء ليست هى صورته البادية ؛ فقد أفلت منا اليقين الذى نقول به على سبيل القطع الجازم إن الشىء موجود على الإطلاق ؛ وتلك هى أولى خطوات الشك .

لكننا قد نفيق من غمرة هذا الشك مسرعين ، فنقول لأنفسنا إن حقيقة الشىء هى ما يصفه به علماء الفزياء ؛ لكن علماء الفزياء يقولون لنا إن هذه المنضدة أو هذا المقعد هو فى « الحقيقة » مجموعة هائلة من الكهارب الموجبة والسالبة تتحرك حركة سريعة ويفصلها بعضها عن بعض خلاء ؛ وهؤلاء العلماء إذ يقولون هذا فهم إنما يعتمدون — كأى إنسان من عامة الناس — على حواسهم فى القول بأن العالم الطبيعى موجود ؛ فإن سألت الفزيائى أن ينبئك عن حقيقة هذا المقعد أجابك جوابه العلمى الذى أسلفناه ؛ لكن سله : هل هذا المقعد موجود إطلاقاً ؟ يجبك : نعم إنه لا شك فى وجوده ، ألست تراه ؟ فهاهنا قد يحلو لك أن تمضى معه فى المحاجة فتقول : كلا ، لست أرى « مقعداً » ولست أرى تلك الكهارب السالبة والموجبة التى تقول لى إنها هى حقيقة المقعد ، والذى أراه فى الحق هو لمعات من الضوء ؛ عندئذ سيجيبك عالم الفزياء بقوله : نعم إن ما تراه هو لمعات ضوئية ، ولكن عدداً هائلا من الكهارب الموجبة والسالبة إذا اجتمعت على نحو معين ،

بدت لعينك لونا على الصورة التى ترى ؛ وتستفسره معنى قوله ، فيمضى شارحاً ويجيب بأن موجات الضوء تنبعث من الكهارب السالبة والموجبة التى هى قوام المقعد فى حقيقته الطبيعية ، حتى إذا ما وصلت تلك الموجات الضوئية إلى العين ، كان لها أثرها فى أعصاب البصر وفى خلايا الدماغ بحيث ينشأ عنها إحساسك بالضوء أو باللون ؛ غير أن عالمنا الفزيائى هذا لم ير عيناً ولا أعصاباً ولا مخاً كما أنه لم ير مقعداً ؛ بل رأى من هذه كلها لمعات من الضوء انطبعت على حاسة بصره ؛ ومعنى ذلك أن إحساسك بلمعة الضوء التى قلت إنك أحسستها حين ألقيت بصرك على المقعد ، قد ردّه العالم الفزيائى إلى سلسلة من الأسباب الطبيعية والنفسية ، مع أن هذه الأسباب كلها — بناء على رأى الفزيائى نفسه — محكوم عليها إلى الأبد ألا تدخل فى نطاق التجربة ؛ ورغم ذلك كله تراه على اعتقاد بأنه يقيم علمه على أساس المشاهدة ؛ وفى هذا ما فيه من تناقض منطقى ظاهر ، وهو مثل يبين لك كيف تؤدى بك دقة التفكير إلى هدم اليقين .

إن عالم الفزياء معتقد بأنه يستدل وجود الكهارب الموجبة والسالبة التى يقول إنها هى قوام المقعد ، من إدراكات حواسه ؛ لكنه استدلال ضعيف من الوجهة المنطقية ، وليس فى وسع أحد أن يصوغ هذه العملية الاستدلالية المزعومة من مقدماتها إلى نتائجها فى سلسلة متتابعة من القضايا ؛ إننا نبدأ التفكير بالاعتقاد بأن هذا المقعد هو فى حقيقته كما يبدو فى ظاهره للحواس ، وأنه لن يزال موجوداً حتى حين نغيب عنه ولا يعود فى مجال الرؤية المباشرة ؛ لكننا لو أمعنا النظر قليلا وجدنا هذين الاعتقادين متناقضين ، لأنه لو كان المقعد يظل موجوداً حتى وإن لم يكن فى مجال البصر ، فلا بد إذن أن يكون فى حقيقته شيئاً غير لمعات اللون التى نراها ، لأن هذه اللمعات اللونية

معتمدة على ظروف ليست فى المقعد ذاته ، إذ هى معتمدة مثلا على كيفية سقوط الضوء عليه ، وعلى قوة إبصار العين ، وهل تضع عليها منظاراً أزرق أو أبيض وهلم جرا ؛ لهذا كله ترى عالم الفزياء مضطراً أن يعدّ المقعد « الحقيق » سبباً (أو جزءاً هاماً من السبب) فى الإحساس الذى نحسه بالعين حين نرى المقعد ؛ لكن هذا القول معناه أننا قد افترضنا قيام العلاقة السببية وسلمنا بوجودها تسليما مطلقاً ، حتى لقد استندنا إليها حين استدللنا من إحساسنا البصرى أن هنالك فى الحقيقة الخارجية مجموعة من الكهارب الموجبة والسالبة ؛ فواجب الفيلسوف أن يخرج هذه الاعتقادات وأمثالها إلى ضوء النهار ليرى إن كانت تصمد للنقد ، وغالباً ما يجدها متهافتة لا ترتكن إلى أساس ثابت مكين .

ولننتقل إلى موضوع آخر ، هو أن البرهان على صحة أى قانون من قوانين الطبيعة يتضمن حتما وجود الذاكرة والأخذ بشهادة الآخرين ؛ فوجود الذاكرة أمر لا مفر من الاعتراف به ما دمنا نلاحظ ما نلاحظه ثم نركن إلى الذاكرة فى الاحتفاظ به حتى نسجله ، وكذلك لا مناص لنا من الاعتماد على ما يزعم لنا الآخرون بأنهم قد لاحظوه ؛ غير أن الذاكرة وشهادة الآخرين موضع لنقد الشكاك .

فالذاكرة وشهادة الآخرين كلاهما يسوقاننا إلى المجال النفسى ؛ أما الذاكرة فكلمة متعددة المعانى ، لكننى لا أعنى من هـذه المعانى الآن إلا بواحد منها وهو استرجاع الأحداث السابقة ؛ وهو عملية قابلة للزلل إلى درجة بعيدة جداً ، حتى لترى رجال العلم التجريبى يسجلون نتائج تجاربهم فى أقرب لحظة ممكنة بعد المشاهدة حتى لا يتعرض الأمر لخطأ الذاكرة ؛ ولكن فترة زمنية على كل حال ــ مهما بلغت من

الصغر — لا بد أن تنقضى بين الملاحظة وتسجيلها ؛ وإذن فلا مفر من الركون إلى الذاكرة خلال تلك الفترة ؛ فلولا الذاكرة لما استطعنا حتى أن نقول إن شيئاً على الإطلاق قد حدث فى لحظة ماضية ؛ وها هنا ترى الشكاك يحتجون لك بأن ما نأخذه عن الذاكرة الآن ليس يضمن لنا أنه قد حدث فى الماضى على نحو ما تدل الذاكرة ؛ أليس من الجائز أن يكون العالم قد نشأ منذ خمس دقائق فقط بكل ما فيه ، بما فى ذلك عمليات التذكر نفسها التى تضلل فتوهمنا بأن ما تشير إليه من حوادث قد حدث منذ زمن بعيد ؟ وإن هذا ليذكرنا بالاعتراض الذى وجهه معترض على دارون ، فقال : لقد نشأ العالم سنة ٤٠٠٤ قبل الميلاد ، بكل ما فيه من قواقع ؛ فهكذا خرج العالم فجأة على هذه الصورة التى تشبه صورته التى كان يكون عليها لو جاء بفعل التطور ؛ هذا فرض ليس فيه استحالة منطقية ، كما أنه لا استحالة منطقية فى قولنا إن العالم قد خلق منذ خمس دقائق بكل ما فيه من مُدَوَّنات وذاكرات مليئة بذكرياتها ؛ نعم إنه فرض يبدو غير جائز وسخيفاً ، ولكنه على كل حال ليس هو بالفرض الباطل من الناحية المنطقية البحت .

هكذا يجوز لنا أن نوجه إلى الذاكرة ما يشككنا فى إمكان الركون إليها ركوناً مطلقاً ؛ ولما كان لا مندوحة لنا عن الاعتماد عليها فى استعادة الحوادث الماضية ، مدونة كانت أو غير مدونة ؛ كان من حقنا أن نقول عما نستمده من الذاكرة عن الماضى إنه مشكوك فى صحته .

وإن شهادة الآخرين لتثير من الشكوك أكثر مما تثيره الذاكرة ؛ ونقصد بشهادة الآخرين تلك الأصوات التى نسمعها والأشكال التى نراها فنجدها مشابهة للتى كنا نؤديها لو أردنا أن ننقل فكرة معينة من عندنا إلى الآخرين ، وعندئذ يذهب بنا الاعتقاد بأن ناطق تلك الأصوات أو مخطط تلك الأشكال

لا بد أن تكون به رغبة فى أن ينقل إلينا فكرة كالفكرة التى لو عمدنا نحن إلى نقلها لاستخدمنا من الأصوات والأشكال ما يشبه الذى سمعناه أو رأيناه ؛ ونضرب لذلك مثلا فنقول : هبنى قد سألت الشرطى عن الطريق فأجابنى : « دُرْ فى الحنية الرابعة على يمينك ثم فى الثالثة على يسارك » هذه أصوات أسمعها من الشرطى فأزعم أن له عقلا شبيهاً بعقلى ، وأنه نطق بهذه الأصوات وفى دخيلته نفس النية التى كانت لتكون هى نفسها نيتى لو نطقت أنا بمثل هذه الأصوات لسواى .

ولو أمعنا النظر فى هذه العملية ألفيناها استدلالا ذا خطوتين : الأولى بدنية والثانية نفسية ؛ فأما الأولى فنحن إذ نسمع الصوت نستدل أنه قد صدر من جسم الشرطى ، وإنه لاستدلال قد نخطئ فيه أحياناً ، فالمجانين يسمعون أصوات لا يسمعها سائر الناس ، وبدل أن نعزو إليهم قوة سمعية خارقة ترانا نغلق من دونهم الأبواب لننجو من شرهم ؛ وهذه النقطة فرع عن مشكلة عامة وهى أننا نستدل وجود الأجسام المادية فى العالم الخارجى من الإحساسات التى تتأثر بها أعضاء الحس فينا ؛ وأما الخطوة الثانية فهى أننا لا نقف عند حد استدلالنا من الصوت الذى نسمعه أن ثمة جسداً قائماً فى الخارج هو الذى صدر عنه الصوت ، بل نجاوز ذلك فنستدل أيضاً أن داخل ذلك الجسد عقلا ؛ وكذلك قد نتعرض هنا أيضاً للخطأ فى الاستدلال ، فمن الواضح أن صانع التماثيل الشمعية يستطيع أن يصنع نموذجاً من الشمع لشرطى ، ثم يستطيع أيضاً أن يضع داخل التمثال حاكياً ينطق العبارات حيناً بعد حين لينبئ زوار المتحف عن الطريق إلى مكان معين من المتحف ؛ وعندئذ يجد سامع الصوت أنه يواجه حالة كاملة الشبه بالحالة التى كان قد استدل منها أنه ما دام قد سمع صوت الشرطى يتكلم فلا بد

أن يكون له عقل داخل بدنه ؛ أفيقول إذن أنه ما دام الصوت قد انبعث من التمثال الشمعى فلا بد أن يكون التمثال كائناً حياً ذا عقل ؟ ولسنا فى هذه الفروض بمسرفين ، فهاهو ذا ديكارت قد اعتقد أن الحيوان كائن لا عقل له ، وأنه ليس سوى آلات معقدة التركيب ؛ ولئن كان ديكارت قد استثنى من هذه الآلية الإنسان وحده ، فقد جاء من بعده ماديو القرن الثامن عشر ، ووسعوا هذه النظرية حتى شملت الناس والحيوان على السواء ؛ ولكن هؤلاء الماديين أنفسهم يعترفون أنه حين يتكلم منهم متكلم فإنما يريد بكلامه أن ينقل إلى الآخرين شيئاً فى نفسه ؛ أى أنه يستخدم الكلمات لتكون علامات دالة على شىء غيرها ، لا لتكون مجرد أصوات ينغمها ليسمعها السامع ؛ وسؤالنا الآن هو هذا : هل نحن على يقين بأن هذه الألفاظ المنطوقة تشير إلى أفكار عند ناطقها ، شبيهة بالأفكار التى تكون عندنا نحن عندما تنطق ألفاظاً مثلها ؟ أم أن الألفاظ التى نسمعها لا تزيد على كونها خليطاً من الصوت وهزات فى الهواء لا تدل على شىء ؟ إن الحجة الرئيسية التى تقام دليلا على أن للألفاظ التى نسمعها ممن يتحدث إلينا معنى ، وليست هى بالخليط الصوتى ، أقول إن الحجة الرئيسية التى تقام فى هذا الصدد هى ذلك الشبه القائم بين ما نسمعه من الآخرين وبين ما ننطقه نحن حين نتجه بالحديث نحو الآخرين ؛ وما دام هذا الشبه قائماً بين اللفظين ، ثم ما دام لفظنا نحن دالا على معنى فى أنفسنا نريد نقله إلى سوانا ؛ فكذلك لفظ الآخرين لا بد أن يكون وراءه مثل ذلك المعنى ؛ ولكن الحكم على أساس المماثلة والتشابه — وإن يكن أمراً لا مندوحة لنا عنه فى الاستدلال — فهو لا يدل على اليقين ، وكثيراً ما يؤدى بنا إلى الخطأ ؛ وإذن فهذا مجال آخر يثير الشكوك :

وننتقل إلى مسألة أخرى ، وهى التأمل الباطنى الذى زعم له بعض الفلاسفة أنه وسيلة توصلنا إلى يقين لا يحتمل الشك ، على حين أن فلاسفة آخرين قد تعذر عليهم الاعتقاد بوجود مثل هذا التأمل الباطنى المزعوم إطلاقاً ؛ فبعد أن شك ديكارت فى كل شىء انتهى إلى قوله « أنا أفكر إذن أنا موجود » واتخذه أساساً لسائر المعرفة ، فما دامت تلك الحقيقة الحدسية المباشرة يقيناً لا يحتمل الشك ، فكذلك كل ما يستنبط منها يقين لا شك فيه ؛ على حين أنك ترى من الناحية الأخرى الدكتور چون واتْسُن John B. Watson عالم النفس السلوكى المعروف ، تراه يعتقد نقيض ذلك ، إذ يعتقد أننا لا « نفكر » بمعنى التأمل الباطنى وحدس الحقائق حدساً مباشراً على نحو ما قد فعل ديكارت ، بل كل ما فى الأمر أننا « نتكلم » ، فما الفكر إلا الكلام الذى ننطق به ، وما الكلام إلا عادات نتعودها شأنه شأن ضروب السلوك الأخرى ؛ ومهما يكن من أمر فحسبنا أن نجد رجلا فى مثل نبوغ الدكتور واتْسُن ينكر التأمل الباطنى ، لنعلم أنه أمر مشكوك فيه وليس هو باليقين القاطع .

كل هذا يدل على أن نظرتنا المألوفة للدنيا التى تحيط بنا ولما يربطنا بها من علائق وصلات ، إنما هى نظرة غير مأمونة الجانب ؛ على أننا حتى الآن قد حصرنا أسئلتنا فى هل تعرف هذا الشىء المعين أو ذلك الشىء المعين معرفة يركن إلى صوابها ؟ ولم نسأل بعد السؤال الأعم ، وهو : ما « المعرفة » على سبيل الإطلاق ؟ فلعلنا لو حددنا بادئ ذى بدء معنى المعرفة استطعنا بعدئذ أن نجد الحل لكثير من المشكلات ؛ فيحسن إذن أن نبدأ رحلتنا الفلسفية بمحاولة لفهم المعرفة فهماً نقيمه على أساس أنها جانب

من العلاقة التي تربط الإنسان ببيئته ، غاضين الأنظار مؤقتاً عن أمثال هذه الشكوك الأساسية التي كنا نعالجها منذ حين ؛ وربما أعاننا العلم الحديث على فهم المشكلات الفلسفية في ضوء جديد ؛ فلنبدأ — إذن — بحث العلاقة بين الإنسان وبيئته ، لعلنا نصل إلى رأى علمي يجيب لنا عن هذا السؤال : « مم تتكون المعرفة ؟ » .

الجزء الأول

الإنسان من خارج

الفصل الثانى

الإنسان وبيئته

لو كانت معرفتنا العلمية تامة وكاملة ، لعلمنا كل شىء عن أنفسنا وعن العالم وعن علاقة أنفسنا بالعالم ؛ ولكن نقص هذه المعرفة العلمية قد أدى إلى أن يكون فهمنا لهذه الجوانب الثلاثة ناقصاً ؛ وسنعنى الآن ببحث الموضوع الثالث ، وهو العلاقة بيننا وبين العالم ، لأنه يدنو بنا من مشكلات الفلسفة ، فضلا عن أنه ينتهى بنا آخر الأمر إلى الموضوعين الآخرين وهما العالم من جهة وأنفسنا من جهة أخرى ؛ وسيكون فهمنا لهذين الموضوعين أكثر دقة حين نبدأ البحث بدراسة الكيفية التى يؤثر بها العالم فينا ، والتى نؤثر بها نحن فى العالم .

فثمة طائفة من العلوم تجعل الإنسان مبحثها ؛ فقد نبحث الإنسان فى التاريخ الطبيعى ، وذلك حين ننظر إليه على أنه حيوان من صنوف الحيوان ، له موضعه الخاص من سلسلة التطور ، ويتصل ببقية الأنواع الحيوانية بصلات معينة ؛ وقد نبحثه فى علم وظائف الأعضاء باعتباره كائنا عضوياً قادرا على أداء وظائف معينة ، ويردُّ على البيئة بطرق يمكن تفسير بعضها — على الأقل — تفسيرا كيميائيا ؛ وقد نبحثه فى علم الاجتماع على أنه وحدة من كائنات عضوية مركبة كالأسرة والدولة ، وقد ندرسه فى علم النفس فنراه كما يبدو لنفسه من داخل ؛ ولئن كان هذا البحث الأخير يقدم لنا ما يمكن أن نسميه بالنظرة الباطنية للإنسان ، فالأبحاث الثلاثة الأخرى تنظر

إليه نظرة خارجية ؛ أى أننا فى علم النفس نستخدم فى بحثنا حقائق لا نحصل عليها إلا إذا كان الملاحِظ والملاحَظ شخصاً واحداً ؛ وأما سائر الطرق فى دراسة الإنسان فتعتمد على حقائق أولية مما يمكن الحصول عليها من ملاحظتنا لسوانا من أفراد الإنسان ؛ فالواحد منا يعرف أحلام نفسه بواسطة نفسه ، وذلك بأن يتذكر ما قد رآه فى حلمه ، وأما أحلام غيره فلا سبيل إلى معرفتها إلا إذا أنبأه بها ؛ والواحد منا يعلم متى يحس ألما فى ضرسه علماً مباشراً ، كما يعلم إن كان الملح فى طعامه قد زاد عما ينبغى أو نقص ، وكما يعلم أنه فى لحظة معينة قد تذكر حادثاً ماضياً . . . كل هذه أمثلة لما يستطيع الواحد منا أن يعلمه عن نفسه بنفسه ، ولا يستطيع سواه أن يعلمه عنه إلا إذا أنبئ به ؛ وبهذا المعنى يمكن القول بأن لكل منا حياة باطنية هو وحده الذى يستطيع أن يتأملها ؛ ولا ريب فى أن هذا هو مصدر الرأى التقليدى الذى يفرق فى الإنسان بين العقل والجسم ؛ فالجسم منا هو ذلك الجانب الذى يستطيع سوانا أن يشهده ، وأما العقل منا فهو الجانب الخاص الذى لا ينكشف لسوانا إلا عن طريق ما نقوله نحن عنه .

ولقد جرى العرف التقليدى بأن « المعرفة » شىء يُنْظَرُ إليه من داخل ، شىء نلاحظه فى أنفسنا وبأنفسنا أكثر منه شيئاً نشاهده متمثلا فى الآخرين ؛ فهذا هو موقف الفلاسفة إزاءها ؛ وأما فى حياتنا اليومية المألوفة فالناس أكثر موضوعية فى فهمهم لمعنى المعرفة من الفلاسفة ، إذ المعرفة فى رأى عامة الناس شىء يمكن اختباره بالامتحانات مثلا ، أعنى أنها فى رأى هؤلاء الناس تتألف من ردود معينة لمثيرات معينة ؛ وإنى لأعتقد أن هذه النظرة

الموضوعية فى فهم المعرفة أفضل من نظرة الفلاسفة ؛ فإذا أردنا فهم عملية « المعرفة » ما هى ؟ كان علينا أن ننظر إليها على أنها هى الطرائق التى نرد بها على البيئة المحيطة بنا ، لا على أنها حالات عقلية باطنية يستحيل على غير صاحبها أن يشاهدها ؛ وإذا كانت « المعرفة » — كما أراها — ظاهرة نشهدها فى ردود الإنسان على مؤثرات بيئته ، فلا مناص — إذن — من البدء ببحث طبيعة هذه الردود كما يراها العلم .

ولنضرب لذلك مثلا من الحياة اليومية الجارية ؛ فافرض أنك تشاهد سباقاً ، وأنك فى اللحظة الصحيحة قد صحت : « لقد بدأ السباق » ؛ فهذه الصيحة تجىء منك رداً على بيئتك ، وهى معرفة لو كان ردك هذا شبيهاً بردود الآخرين ؛ فما الذى حدث من وجهة النظر العلمية ؟ حدثت عملية تقع فى مراحل أربع :

(١) مرحلة تقع فى العالم الخارجى بين المتسابقين من طرف وعينيك من طرف آخر ؛ (٢) ومرحلة تقع فى جسمك بين العينين من طرف والمخ من طرف آخر ؛ (٣) ومرحلة تقع حوادثها فى المخ ؛ (٤) ومرحلة تقع فى جسمك بين المخ فى طرف وحركات حلقك ولسانك من طرف آخر ، وهى الحركات التى أحدثت الصيحة المذكورة .

أما المرحلة الأولى فمن شأن الفزياء ، والذى يبحثها هو علم الضوء بصفة خاصة ؛ وأما الثانية والرابعة فمن شأن علم وظائف الأعضاء ؛ وأما الثالثة فعلى الرغم من أنها من الوجهة النظرية تتبع علم وظائف الأعضاء أيضاً ، إلا أنها فى واقع الأمر تُبحث فى علم النفس ، وذلك لقصور علم وظائف الأعضاء — كما هو اليوم — دون العلم الكامل بما يتصل بالمخ ؛ وفى هذه المرحلة الثالثة — أى ما يحدث فى المخ — يتم التعلم وهى العلة فى أن الإنسان

يتكلم اللغة — وهو أمر يعجز الحيوان عنه — وفى أنه يتكلم اللغة الإنجليزية مثلا بصفة خاصة — وهو ما يعجز عنه الفرنسى . . . فانظر إلى هذه الحادثة البسيطة ، حادث صيحتك ببدء السباق عندما رأيت المتسابقين قد انطلقوا إلى شوطهم ، انظر إلى هذه الحادثة البسيطة كيف أنها فى الحقيقة شديدة التعقيد ، لكنها على أى حال أبسط مثل للمعرفة يمكن أن نسوقه إليك .

وسنترك موقتاً تلك المرحلة من مراحل العملية المعرفية التى تحدث فى مجال العالم الخارجى فيما بين الشىء الذى هو موضع المعرفة وبين الشخص العارف ، وذلك لأن أحداث تلك المرحلة تتبع علم الفزياء ، سنترك هذه المرحلة لنعود إليها بالتفصيل فيما بعد ؛ وذلك لنأخذ فى الحديث الآن عما هو أيسر ؛ وحسبنا من تلك المرحلة الأولى أن نقول عنها هنا إن حادثة بدء السباق ، وهى الحادثة التى ضربناها مثلا ، والتى فرضنا أننا قد أدركناها بحواسنا ، إنما تنفصل بسلسلة قصيرة أو طويلة من الحوادث عن الحادثة التى وقعت على سطح العين الرائية ؛ وهذه الحادثة الأخيرة التى مست سطح العين ، هى التى نسميها بالمؤثر أو المنبّه ؛ وإذن فليس المؤثر أو المنبّه هو الحادثة التى وقعت فى الخارج والتى نقول إننا أدركناها عندما نبصرها ، إذ المؤثر هو حادثة أخرى خارجية لمست العين الرائية ، وبينها وبين الحادثة الخارجية فى الطرف الآخر صلة على نحو ما ، يتطلب البحث ؛ وقل مثل هذا فى كل ما يطرق السمع والشم من أحداث ؛ لكن هذا لا يحدث فى حالة اللمس وفى حالة إدراكنا لحالات أجسادنا ؛ إذ هاهنا تنعدم المرحلة الأولى — من المراحل الأربع التى أسلفنا ذكرها — وهى المرحلة التى تتوسط بين الشىء المدرَك والحاسة المدرِكة ؛ أقول إننى سأرجئ الحديث عن هذه

المرحلة الأولى ، لأبدأ البحث فى المراحل الثلاث الأخرى من عملية المعرفة الإدراكية ؛ وإنى لأفضّل هذا الترتيب ، لأن هذه المراحل الثلاثة لا بد من وجودها فى كل عملية إدراكية ، على حين أن المرحلة الأولى تقتصر على بعض الحواس دون بعضها الآخر .

والمرحلة الثانية هى التى تبدأ من عضو الحس وتنتهى فى المخ ؛ وليس يعنينا الآن أن نتعرض لما يحدث أثناء الرحلة تعرضاً يذكر كل تفصيل بدقة ؛ ويكفينا أن نقول إن حادثة طبيعية بحتة — وأعنى بها وقع الأثر الآتى من الخارج على الحاسة — تحدث عند طرف من أطراف الجسم ، فيحدث سلسلة من الآثار تنتقل خلال الأعصاب إلى المخ ؛ فلو كان المنبّه ضوءاً ، كان حتماً أن يسقط على العين لتنشأ عنه الآثار المطلوبة ؛ نعم إن الضوء إذا سقط على غير العين من أجزاء الجسم ، كان له بعض التأثير ، ولكنه ليس هو التأثير المقصود الذى به يتميز الإبصار ؛ وكذلك قل فى الصوت إنه لا بد أن يطرق الأذن دون سائر أجزاء الجسم لكى يحدث أثره المطلوب ؛ إن عضو الحس يشبه آلة التصوير ، فهو يتقبل مؤثرات من نوع معين ، وبالنسبة إلى حاسة البصر والضوء الساقط عليها ، نقول إن الضوء الساقط على العين يؤثر تأثيراً يختلف باختلاف طول الموجة الضوئية وشدتها واتجاهها ؛ فإذا ما حدثت أحداث فى العين نتيجة للضوء الساقط عليها ، تبعتها أحداث فى عصب الإبصار تؤدى فى نهاية الأمر إلى حادث يقع فى المخ ، وهو حادث يختلف باختلاف المؤثرات فى شتى الحالات التى ندرك فيها اختلافاً ؛ فنحن — مثلا — نميز الأحمر من الأصفر فى إدراكنا ، وإذن فما يحدث خلال العصب البصرى وفى المخ لا بد أن يكون فى حالة إدراكنا للأحمر مختلفاً عنه فى حالة إدراكنا للأصفر ؛ وأما إذا كان الفرق بين الإدراكين من الصغر بحيث لا نستطيع إدراكه بالعين العارية ، وبحيث نحتاج إلى أجهزة دقيقة

لتعيننا على التمييز بينهما ، فلسنا على يقين فى مثل هذه الحالة أن ما يحدث فى الأعصاب والمخ مختلف فى إحدى الحالتين عنه فى الأخرى .

وإذا وصلت الهزة إلى المخ ، فقد تُحدث مجموعة معينة من الحوادث فى المخ وقد لا تُحدث شيئاً ، فإن لم تفعل كنا على غير « وعى » بما قد حدث ؛ لأنك لكى « تعى » رؤية اللون الأصفر لا بد أن يحدث نوع من رد الفعل فى المخ ، لترد به على الرسالة التى نقلها عصب الإبصار ؛ ويجوز لنا القول بأن الأكثرية العظمى من الرسائل التى يؤتى بها إلى المخ عن طريق الأعصاب لا تصادف منا انتباهاً — فما أشبهها عندئذ بالرسائل التى ترسل إلى مكاتب الحكومة لتبقى هنالك بغير رد — ذلك لأن الأشياء التى تقع على هوامش مجال الرؤية لا نلاحظها عادة ما لم يكن لها من الجاذبية ما يدعونا إلى الانتباه إليها وملاحظتها ؛ وعندئذ تحتل مركز المجال البصرى إلا إذا حاولنا محاولة مقصودة لمنع ذلك من الوقوع ؛ هذه الأشياء التى تقع على هوامش مجال الرؤية تكون مرئية بمعنى أننا نستطيع أن ندرك وجودها إذا أردنا دون أن يحدث تغير فى البيئة الطبيعية أو فى عضو الحس ؛ وأما الذى يتغير فهو حالة المخ ، لأن هذا التغير شرط ضرورى لكى يحدث رد الفعل ؛ ولكن هذه الأشياء الهامشية فى العادة لا تثير رد فعل لأن الحياة تكون مضنية لو اضطررنا إلى الرد على كل ما يقع فى مجال الرؤية ؛ وحيث لا رد فإن العملية تنتهى عند المخ وتختفى من أشواط المعرفة مرحلتها الثالثة والرابعة ، وعندئذ لا يتم ما نسميه « بالإدراك » .

على أن أهم ما يعنينا الآن هو الحالة الإدراكية التى تتم فيها الدورة بمراحلها الأربع ؛ ففى هذه الحالة تحدث فى المخ أحداث لا نعرف حتى الآن طبيعتها على وجه الدقة ؛ ثم تنتقل العملية من المركز الخاص فى المخ

إلى مركز للحركة ، ومن ثم تنشأ عملية تنتقل خلال أعصاب الحركة لتنتهى آخر الأمر إلى عملية عضلية من شأنها أن تحدث حركة جسدية ؛ ففى المثل الذى ضربناه لرجل يشهد السباق ويصيح « لقد بدأ السباق » تنتقل العملية من مركز المخ الخاص بالإبصار إلى المركز الخاص بالكلام ، وهذا هو ما جعلناه المرحلة الثالثة من مراحل الإدراك ، ثم تنتقل العملية خلال أعصاب الحركة لتحدث حركات هى التى تؤلف صيحة المشاهد حين يصيح « لقد بدأ السباق » ، وتلك هى المرحلة الرابعة التى تتم بها دورة المعرفة .

وما لم تتم المراحل الأربع فلا معرفة هناك ؛ هذا إلى أنه حتى بعد اكتمال المراحل الأربع ، لا بد من استيفاء طائفة من الشروط الأخرى لكى يكون هنالك « معرفة » — هذا كله كلام مجمل ، وسنعمد الآن إلى تفصيل القول فى المرحلتين الثالثة والرابعة .

فالمرحلة الثالثة تجىء على صورتين حسب الاستجابة المطلوبة : هل هى من قبيل الفعل المنعكس أو هى من قبيل الأفعال المكتسبة ؟ أما إن كانت الاستجابة فعلا منعكسا ، فذلك يكون كامل التكوين عند الولادة ، إذ أن الطفل الوليد أو الحيوان يكون مخه قد ركب على نحو يجعل فيه رابطة بين عملية معينة فى أعصاب الحس وأخرى فى أعصاب الحركة ، فالأولى تستدعى الثانية دون حاجة من الطفل أو من الحيوان إلى خبرة مكتسبة سابقة ؛ والعطس مثل جيد يوضح للفعل المنعكس ، فان إحساساً معيناً فى الأنف يحدث حركة ذات طابع خاص ، والرابطة بين الإحساس والحركة موجودة فى الطفل منذ ولادته ؛ أما الفعل المكتسب فهو لا يحدث إلا بعد أن يتأثر المخ على صورة معينة بالأحداث السابقة ؛ وسنوضح ذلك بمثال : صور لنفسك صحراء لم يسقط عليها مطر ، ثم افرض أن سيلا جارفا حدث بها آخر الأمر ، فالمجرى الذى يسيل فيه الماء لأول مرة يقابل الفعل

المنعكس ، أما إذا استمر المطر فى السقوط ، وأخذ يعاود السقوط معاودة متكررة ، فعندئذ تستحدث على أرض الصحراء مجار ووديان هى التى يجرى فيها الماء بعدئذ ، فهذه القنوات المستحدثة هى بمثابة ما قد خطته « التجارب » الماضية على رقعة الأرض السالفة ، وهو ما يقابل الأفعال المكتسبة ؛ ومن أوضح الأمثلة على الأفعال المكتسبة قدرة الإنسان على الكلام ، فنحن نتكلم لغة معينة لا لأن المخ كان منذ البداية مكونا على النحو الذى يجعل نطق الكلمات فى الصورة التى ننطقها بها ، بل إن ذلك ليجىء نتيجة تعلم واكتساب ؛ والمعرفة كلها تقريبا هى من هذا النوع المكتسب ، أى أنها معتمدة على روابط وصلات فى المخ لم تكن مجبولة فى طبيعة تكوينه ، بل هى نتيجة حادثات طرأت عليه خلال التجارب .

ومهما يكن من صعوبة التفرقة ودقتها بين الأفعال الفطرية والأفعال المكتسبة ، فإن ما يهمنا من الأمر هو أن الإنسان والحيوان عند الولادة يكون بفطرته مستعدا أن يستجيب لمنبهات معينة بطرق معينة ، أى بحركات جسدية خاصة ؛ وكلما نما تغيرت هذه الطرق فى الاستجابة ، إما نتيجة لتطور فى تركيب الجسم ، وإما نتيجة لحوادث حدثت خلال التجربة على امتداد الحياة ؛ وهذه الحالة الثانية إنما تجىء وفق طائفة من قوانين سنتناولها بالبحث لأنها تتصل بنشأة « المعرفة » .

لكن القارئ الساخط سيصيح هنا قائلا : كلا ، إن معرفة الإنسان بشىء ما لا تكون حركة جسدية ، بل هى دائما حالة عقلية ، وأنا أطالب مثل هذا الساخط بشىء من الصبر ؛ فلست أنكر عليه أن له حالات عقلية غير حركاته الجسدية ، ولكنى أسأله سؤالين : الأول هو : ما نوعها ؟ والثانى هو : أى دليل تقدمه على أنك تعرف عن تلك الحالات شيئاً ؟ إنه

سيجد الإجابة من السؤال الأول عسيراً ، فإذا أراد أن يبين أن الحالات العقلية شيء يختلف كل الاختلاف عن حركات الجسد ، عدت إلى سؤاله : وما الحركات الجسدية ؟ وعندئذ سيرى نفسه مضطرا أن يغوص فى أدق مسائل الطبيعة ؛ وهى مسائل سأتناولها بالعرض فيما بعد ؛ وأما السؤال الثانى فلا مناص للإجابة عنه من اللجوء إلى الكلام أو الكتابة ، والكلام والكتابة حركات جسدية ؛ إننى الآن لا أتعرض للمعرفة من وجهة نظر الشخص العارف نفسه — فذلك بحث سأرجئه إلى موضع آخر — وأقصر البحث على المعرفة من وجهة نظر المشاهِد الخارجى ، وهى فى هذه الحالة شيء يظهر فى حركات جسدية .

كان الرأى فيما مضى هو أن تأثير البيئة فينا يخلق ضرباً من المعرفة هو ما نسميه « بالإدراك » وأما استجابتنا للبيئة فلم يكن يعد معرفة بل يعد إرادة ؛ وكان الإدراك والإرادة معا يعدان من العمليات العقلية ، على أن الرابطة بينهما وبين الأعصاب والمخ كانت تعد لغزاً مغلقاً ؛ ولكنى أظن أن اللغز ينكشف سره ، وأن الموضوع ينتقل من مجال التخمين إلى مجال المعرفة المحددة إذا نحن بدأنا البحث من المنبه سائرين به إلى نهايته وهى الحركة الجسدية التى نستجيب بها لذلك المنبه ؛ فبهذه الطريقة تصبح عملية المعرفة شيئاً فاعلا ، لا مجرد تأمل سكونى ؛ فالمعرفة والإرادة أى إدراك المنبهات والاستجابة لها هما فى الحقيقة مرحلتان من دورة واحدة لابد أن تفهم على حقيقتها لو أريد لها أن تفهم فهما جيداً .

وينبغى أن نلم إلمامة سريعة بما يقال عن آلية الجسم ، فهو آلة معقدة التركيب إلى حد بعيد جداً ، حتى ليحسب بعض العلماء أن

تفسيره بقوانين الفزياء والكيمياء ضرب من المحال ، وأن الذى ينظمه « مبدأ حيوى » له قوانين تختلف عن قوانين المادة الميتة ؛ ويسمى هؤلاء العلماء بأنصار المذهب الحيوى Vitalists ؛ وإنى وإن كنت لا أجد ما يبرر الموافقة على رأيهم هذا إلا أنى أعترف فى الوقت نفسه بأن علمنا لا يزال قاصراً وعاجزاً عن إقناعهم بخطئهم إقناعا حاسماً ؛ وكل ما يمكن قوله هو أن قضيتهم قائمة بغير برهان ، وأن وجهة النظر المعارضة لمذهبهم هى من الوجهة العلمية أجدى وأنفع ؛ فخير لنا أن نبحث عن تفسير فزيائى وكيميائى ما استطعنا إليه سبيلا ، ما دمنا نعلم أن كثيراً من عمليات الجسد يمكن تفسيره على هذا النحو ، ثم نحن لا نعلم عن عملية جسدية واحدة أن تفسيرها بهذه الطريقة أمر مستحيل استحالة قاطعة ؛ على حين أننا لو ركنا إلى فرض « مبدأ حيوى » لانفسح أمامنا مجال التراخى ؛ ولهذا فإنى أختار لنفسى الفرض الذى يفترض بأن الجسم البشرى يعمل وفقاً لنفس القوانين التى تسير عليها المادة الميتة ، وهى قوانين الفزياء والكيمياء ، وأنه إذا اختلف عن المادة الميتة ، فهو لا يختلف عنها فى القوانين التى تسيّره ، بل فى درجة التركيب فى بنائه .

على أن فى مستطاعنا أن نقسم حركات الجسم البشرى قسمين نطلق عليهما : حركات آلية وحركات حيوية ؛ ومثال الأول رجل يسقط من صخره ناتئة على شاطئ البحر فيهوى فى الماء ، فلتفسير سقوطه هذا لا يلزمنا الفرض بأن الرجل كائن حى لأنه يسقط بفعل الجاذبية كما يسقط الحجر ؛ أما حين يصعد الرجل إلى قمة الجبل فإنه عندئذ يفعل ما لا تستطيع فعله مادة ميتة تشبهه شكلا وحجما ، فهذه

إذن حركة « حيوية » ؛ ففى الجسم البشرى مقدار كبير من الطاقة الكيميائية المخزونة ، ويكفى دافع ضئيل ليخرج هذه الطاقة فى كمية هائلة من الحركة الجسدية ؛ والموقف هنا شبيه بصخرة ضخمة تتزن فى دقة على قمة جبل مخروطى الشكل ، ودفعة يسيرة تكفى لدحرجة الصخرة حتى تبلغ أسفل الوادى فى هذا الاتجاه أو ذلك حسب اتجاه الدفعة التى دحرجتها ؛ وكذلك تقول لرجل : « إن بيتك يحترق » فتراه عندئذ يجرى مع أن المنبه لم يزد عن قدر ضئيل من الطاقة ، وأعنى به موجة الصوت التى نُطقت بها العبارة السالفة ؛ فانظر إلى الطاقة التى ينفقها فى الاستجابة لهذا المنبه الضئيل ؛ بل إنه ليظل يزيد من طاقته المخزونة بعملية اللهث التى من شأنها أن يسرع جسده فى عملية الاحتراق مما يزيد بدوره فى مقدار الطاقة عنده ، والأمر هنا شبيه بمن يفتح ثغرة ينفذ منها تيار الهواء داخل أتون مستعر ؛ فالحركات « الحيوية » هى تلك التى تستهلك الطاقة التى تكون فى حالة من التوازن غير المستقر ؛ وهذه الحركات هى وحدها التى تهم عالم الكيمياء الحيوية وعالم وظائف الأعضاء وعالم النفس ، أما الحركات الأخرى فلكونها شبيهة بحركات المادة الميتة فيمكن إهمالها حين يكون موضوع بحثنا هو دراسة الإنسان من حيث هو إنسان .

وقد يكون الحافز إلى الحركات الحيوية آتيا من خارج الجسم أو من داخله أو من خارجه ومن داخله معاً ؛ فالجوع دافع من الداخل ولكن الجوع مضافاً إليه رؤية الطعام حافز مزدوج من الداخل والخارج معاً ؛ وتأثير المنبه فى الإنسان قد يكون — من الوجهة النظرية — مسايراً لقوانين الفزياء والكيمياء ، لكن مشاهداتنا تدل على أن سلوك الإنسان يتعدل بالتجربة ، أى أنه إذا تكرر حدوث المنبه الواحد فى لحظات مختلفة ، أحدث استجابات

مختلفة ، لأن السلوك فى اللحظة التالية يكون قد تعدّل بالسلوك فى اللحظة السابقة : مع أن المنبه واحد فى كلتا الحالتين ؛ وهذا التعديل فى الاستجابة تبعاً للخبرة السابقة هو مما يميز الحيوان كله عامة ، والحيوان الأعلى خاصة ، والإنسان بصفة أخص وأوضح ؛ والأمر هنا متصل اتصالا وثيقاً بالذكاء ، فلا بد من بحثه قبل أن نتمكن من فهم مقومات المعرفة منظوراً إليها من الخارج ، وسيكون هذا موضوع البحث المفصل فى الفصل التالى :

إن أفعال الكائنات الحية تميل بطبعها — بصفة عامة — إلى العمل على البقاء من الوجهة البيولوچية ، أى أنها تميل إلى الإنسال الكثير ؛ على أننا حين نهبط إلى أبسط الكائنات العضوية التى تكاد تخلو من مميزات الشخصية الفردية ، والتى تنسل بالانقسام ، نجد للمادة الحية خاصة كيميائية تديم لها البقاء وتخلع تركيبها الكيميائى على مادة أخرى إذا كانت هذه المادة مركبة من عناصر بعينها ؛ فإن بذرة صغيرة تسقط فى بركة راكدة من الماء ، قد تنشئ ملايين الأحياء النباتية ، وهذه بدورها تمكن حيواناً صغيراً أن ينسل نسله بالملايين فتعيش على ذلك النبات الصغير ، ثم تهيئ هذه بدورها أسباب الحياة لحيوان أكبر كالأسماك وهلم جرا ؛ ولا شك أن تفسير هذا ممكن إذا قلنا إنه نتيجة للتركيب الكيميائى للمادة الحية ؛ وإنك لترى هذا الاحتفاظ بالنفس الذى هو كيميائى محض ، كامناً فى صميم كل شىء آخر ، وهو ما يميز سلوك الكائنات الحية ؛ فكل كائن حى هو بمثابة المستعمر الذى يحاول — ما أمكنه — أن يحول بيئته إلى نفسه وإلى بذوره التى يبذرها ؛ حتى لنستطيع أن نفسر التطور كله بأنه عملية انبثقت من هذا « الاستعمار الكيميائى » الذى هو طابع المادة الحية ؛ والإنسان فى ذلك هو آخر مثال ، فهو يتناول سطح الأرض بالرى والزراعة والتعدين وقطع الأحجار وحفر القنوات ومد السكك الحديدية وتربية أنواع معينة من الحيوان

وإهلاك أنواع أخرى ؛ ولو سألنا أنفسنا من وجهة نظر المتفرج الخارجى : ما الغاية من كل هذا النشاط ؟ لوجدنا الجواب ملخصاً فى عبارة موجزة ، هى : أن يحول الإنسان ما أمكنه تحويله من مادة الأرض إلى أجساد بشرية ؛ فاستئناس الحيوان والزراعة والتجارة والصناعة كلها مراحل فى هذه العملية ؛ « فالاستعمار الكيميائى » هو الهدف الأساسى الذى انصرف إليه الإنسان بذكائه ؛ نعم قد يكون الذكاء البشرى الآن قد أخذ يتحول إلى البحث عن الكيف لا عن مجرد الكم ، لكن هذا التحول ما يزال مقصوراً على قلة قليلة من الناس ، وليس هو الذى يسيطر على توجيه الحركات الكبرى فى شئون البشر ؛ ولا أستطيع التنبؤ بما إذا كان من المنتظر لهذه الحال أن تتغير قط ؛ لكننا على كل حال نجد العزاء فى أننا حين نستهدف الإكثار من الحياة البشرية فإنما نساير حركة الأحياء كلها بشتى صنوفها منذ أول نشأتها على سطح هذا الكوكب .

الفصل الثالث

عملية التعلم عند الحيوان والأطفال الرضَّع

نريد الآن أن نبحث العمليات التى بوساطتها ، والقوانين التى بمقتضاها ، تتغير الاستجابات الطبيعية عند الحيوان إلى مجموعة من عادات تختلف عن تلك الاستجابات أشد اختلاف ؛ وذلك نتيجة للحوادث التى تقع للحيوان ؛ فالكلب يتعلم أن يتبع سيده دون سائر الناس ، والحصان يتعلم أين يكون موضعه فى حظيرة الخيل ، والبقرة تتعلم الحضور إلى حظيرتها ساعة حلبها ؛ كل هذه عادات مكتسبة وليست هى بالأفعال المنعكسة المباشرة ؛ وهى عادات تعتمد على الظروف التى مرت بالحيوان الذى اعتادها لا على الخصائص الموروثة التى يتميز بها النوع كله ؛ فنحن إذ نقول عن حيوان إنه « تعلم » شيئاً ، قصدنا بذلك كل عاداته التى اكتسبها ، سواء كانت تلك العادات نافعة أو غير نافعة ؛ فالمراد بتعلم الحيوان هو ما قد أصاب سلوكه من تعديل نتيجة للتجربة التى مر بها .

وبحثنا فى هذا الفصل متعلق بعلم النفس السلوكى ، وهو كذلك متعلق بعلم وظائف الأعضاء إلى حد ما ، ولكنه بحث له أهميته الجوهرية إذا أردنا فهم الفلسفة فهماً صحيحاً ، لأنه ضرورى فى دراستنا للمعرفة والاستدلال دراسة موضوعية ؛ وإنما أريد بالدراسة الموضوعية تلك التى لا يلزم أن يكون فيها الملاحِظ والملاحَظ شخصاً بعينه ؛ لأنه إذا تحتم أن يكون الاثنان جانبين من شخص واحد ، كانت الدراسة عندئذ « ذاتية » ، وهى دراسة سننصرف

إليها بالبحث فى فصل مقبل ، أما الآن فعنايتنا منصبَّة على ما هو ضرورى لفهم « المعرفة » من حيث هى ظاهرة موضوعية

نشأت الدراسة العلمية لعملية التعلم عند الحيوان فى عصرنا الحديث ، وهى تكاد تبدأ بالكتاب الذى أصدره ثورندايك Thorndike عام ١٩١١ بعنوان « ذكاء الحيوان » Animal Intelligence ؛ فهو الذى ابتكر الطريقة التى اتبعها جميع الباحثين فى أمريكا من بعده ؛ وهى الطريقة التى يباعد فيها بين الحيوان والطعام بحاجز قد يجتازه مصادفة ، على أن يكون الطعام بحيث يراه الحيوان أو يشم رائحته ؛ مثال ذلك أن يضع قطاً فى قفص ذى باب له مقبض قد تشاء المصادفة للقط أن يدفعه فينفتح الباب ؛ فترى القط بادئ ذى بدء يتحرك حركات عشوائية حتى يصل إلى النتيجة عفواً ؛ فإذا ما أعيد القط إلى القفص عاد إلى حركاته العشوائية بدرجة أقل من المرة الأولى ؛ ثم تقل الحركات العشوائية فى المرة الثالثة عنها فى المرة الثانية ، وهكذا دواليك حتى يبلغ القط درجة يوضع عندها فى القفص فيفتح الباب دفعة واحدة مستغنياً عن أداءا أية حركة لا تفيد فى تحقيق الغاية ؛ على أن العلماء اليوم قد استبدلوا بالقط فئرانا يضعونها فى متاهة ملتوية المسالك (بيت جحا) فتراها بادئ ذى بدء تخبط فى سيرها التماساً لطريق الخروج ، وكلما أعيدت إلى المتاهة قل تخبطها مرة بعد مرة حتى تتعود الطريق الصحيح بغير خطأ واحد ؛ ودافع الفأر إلى محاولة الخروج من المتاهة هو أنه جائع وهنالك عند فتحة الخروج طعام يشمه أو يراه — وكان ثورندايك قد انتهى من دراسته التجريبية على تعلم الحيوان إلى قانونين أساسيين :

أولا قانون الأثر The Law of Effect ومؤداه أنه من بين الاستجابات التى يجاب بها على موقف بعينه ، ترى الاستجابة التى يلازمها أو يلحق بها

إشباع الحيوان لإرادته – إذا تساوت ظروفها الأخرى مع ظروف سائر الاستجابات – تراها تتوثق صلةً بالموقف ، بحيث إذا تكرر الموقف كان المرجح أن تتكرر الاستجابة له على النحو السابق ؛ أما الاستجابات التى يلازمها أو يلحق بها ما تنفر منه إرادة الحيوان – إذا فرضنا تساوى الظروف الأخرى – فإن صلاتها بذلك الموقف تضعف بحيث إذا تكرر الموقف قلّ الاحتمال بأن تلك الاستجابات ستتكرر ؛ فكلما زاد الرضى أو النفور ، زادت بالتالى قوة الصلة أو ضعفها بين الموقف المعين والاستجابة له .

وثانيا قانون المران The Law of Exercise ، ومؤداه أن الصلة بين الموقف والاستجابة له تزداد توثقا كلما زاد عدد المرات التى ارتبطا فيها .

ولنا أن نلخص هذين القانونين على وجه التقريب فنقول : أولا – إن الحيوان يميل إلى تكرار ما قد أحدث له لذة ، وثانيا – يميل الحيوان إلى تكرار ما قد سبق أن فعله ؛ غير أن ثمة اعتراضات تبين أن هذين القانونين لا يكفيان لتفسير عمليات التعلم عند الحيوان بشتى صنوفها .

فثورندايك فى قانونه الأول يتحدث عن الرضى والسخط وهما كلمتان تنتميان إلى علم النفس الذاتى لا الموضوعى ؛ إذ ليس فى وسع الملاحظ أن يرى فى ظاهر الحيوان « شعورا » بالرضى أو « شعورا » بالسخط ؛ وكل ما يلاحظه هو أن الحيوان يتصرف على نحو سلوكى معين جرى العرف بيننا أن نتخذه علامة دالة على أمثال هذه المشاعر الداخلية ؛ على أن هذا اعتراض ضعيف على كل حال .

ويجىء الدكتور واتسُنْ فيرى أن مبدأ واحدا كاف لتفسير التعلم فى كل حالاته عند الحيوان والإنسان على السواء ، وهو مبدأ « الاستجابات المحفوظة » أو الأفعال المنعكسة المشروطة ، ومؤداه :

« إذا تعرض حيوان أو إنسان بجسمه تعرضا كافيا لمنبهين متلازمين تقريبا ، فإن أحدهما بعد ذلك يكفى لاستدعاء الفعل الذى كان المنبه الآخر وحده يستدعيه من قبل » .

ورغم أنى لا أوافق الدكتور واتْسُنْ على رأيه بأن هذا المبدأ وحده كاف لتفسير التعلم بجميع حالاته ، فإنى أعتقد أنه مبدأ غاية فى الأهمية ؛ وإن هذا المبدأ لهو الصورة الحديثة لمبدأ « التداعى » ؛ فقد كان « تداعى الأفكار » مبدأ خطيرا فى الفلسفة – والفلسفة الإنجليزية بخاصة – ولكنه اليوم فيما يبدو قد أصبح فرعا عن مبدأ أشمل منه وآصل ، ألا وهو مبدأ « تداعى العمليات الجسدية » فبعد أن كان الترابط مقصورا على الأفكار وحدها ، بحيث يقال عن فكرة إنها تستجلب فكرة أخرى فى الذهن ، أصبح الترابط أعم مجالا ، بحيث يقال إن كل حركة بدنية تستدعى [وراءها حركة بدنية أخرى ، وفى هذا الترابط يكون التعلم بناء على وجهة النظر الحديثة التى أسلفنا ذكرها ؛ وهاك مايؤيد هذه النظرة من أدلة وما يوجه إليها من اعتراض :

يشمل هذا المبدأ الجديد ميدانا أوسع بكثير مما يشمله المبدأ القديم ، لأنه – أى المبدأ الجديد – قائم على أساس أن الذى يترابط ويدعو بعضه بعضا فى التعلم هو حركات بدنية لا « أفكار » ؛ ذلك لأن وجود « أفكار » بالنسبة إلى الحيوان أمر إذا زعمناه فعلى أساس تخمينى بحت ، فضلا عن أن ردنا الأمر إلى « أفكار » يحجبه عن رؤية المشاهدين ، وأما إذا رددنا التعلم إلى حركات بدنية سلوكية ، جعلناها خاضعة للمشاهدة ؛ وحتى فى حالة الإنسان فهنالك حركات كثيرة تصدر عن غير إرادة أو شعور ، وإذن فهى لا تفسَّر بأفكار تسبقها ؛ أما إذا أخذنا بمبدأ التداعى الحركى ، وجدنا أمثال هذه الحركات اللاإرادية

واللاشعورية – سواء عند الإنسان أو عند الحيوان – خاضعة للمبدأ نفسه الذى تخضع له الأفكار التى تجىء عن وعى كامل ؛ خذ هذا المثال الذى ضربه « واتْسُنْ » : يتسع إنسان العين فى الظلام ويضيق فى وهج الضوء ؛ والاتساع والضيق عملان لا إراديان ولا شعوريان ، لا ندرك حلوثهما فى أنفسنا ، بل ندركه من ملاحظة الآخرين ؛ خذ شخصاً معينا وعَرِّضْه مراراً للضوء المتوهج ودُقَّ له جرساً فى الوقت نفسه ، تر إنسان عينه بعد حين يضيق إذا دُقَّ له الجرس وحده بغير أن يصاحبه وهج الضوء ؛ ودقق النظر فى الحركات العضلية تجدها تتم على هذا النحو عينه ، وهكذا تفعل الغدد ، فضع أنبوبة فى فم كلب بحيث يسيل اللعاب بكمية يمكن قياسها ، فإذا قدمت إلى الكلب طعاماً ، كان من شأن ذلك أن يسيل اللعاب ، فقدِّم له الطعام مع لمسك لفخذه اليسرى فى كل مرة تقدم له فيها الطعام ؛ وكرر هذه العملية عدة مرات تجد أن لمسة الفخذ اليسرى وحدها كافية لاستثارة اللعاب بغير طعام بنفس المقدار الذى يسيل به اللعاب فى حالة تقديم الطعام ؛ وقل مثل هذا فى العواطف التى تعتمد على الغدد الصماء ؛ فالأطفال عند مولدهم يخافون لسماع الأصوات العالية ولكنهم لا يخافون الحيوان ؛ وقد أجرى « واتْسُنْ » تجربة على طفل عمره أحد عشر شهراً كان يلهو بفأر أبيض ، ودبَّر مرتين أن ترفع أصوات عالية خلف الطفل عندما يلمس الفأر ، فكان ذلك كافياً لأن يثير الخوف من الفأر عند الطفل فيما بعد ، وتبين الأمثلة السابقة أن « الأفكار » ليست هى الوحدات الهامة التى تترابط بالتداعى ، إذ أثبتت التجارب أن الغدد والعضلات فى الحيوانات العليا تخضع لقانون انتقال الاستجابة من المنبِّه الأصلى إلى المنبه الذى

يلازمه ، أى أنه إذا تلازم منبهان لفترة من الزمن ، كان من شأن واحد منهما فى نهاية الأمر أن يستثير الاستجابة التى كانت طبيعتها أن تستثار بالمنبه الآخر ؛ وهذا القانون أساس هام لتكوين العادات ، وهو أيضاً هام وجوهرى فى فهمنا للغة فإن الطفل حين يرى الكلب - مثلا - مقرونا بكلمة « كلب » ارتبط هذان العاملان - الحيوان والكلمة - ارتباطاً يجعل منظر الكلب كافيا لاستدعاء الكلمة ، كما يجعل كلمة « كلب » - بغير وجود الحيوان - كافية لاستثارة بعض الاستجابات السلوكية التى من شأنها أن تحدث ردا على وجود الحيوان نفسه .

هكذا تكون العادة أساسا هاما فى تعلم اللغة وغيرها ، ويضاف إلى العادة عامل آخر ، وهو الذى ذكره ثورندايك فى « قانون الأثر » الذى أسلفناه ؛ فالحيوان يميل إلى تكرار الأعمال التى كانت قد أعقبت له نتائج سارة ، وإلى اجتناب الأعمال التى كانت قد أعقبت نتائج مؤلمة ؛ لكننا ذكرنا منذ قليل أن « السار » و « المؤلم » كلمتان دالتان على ما ليس يمكن تحقيقه بالمشاهدة الخارجية ؛ فكل ما نلاحظه هو أن الحيوان يبحث عن مواقف كانت لها نتائج معينة ويجتنب مواقف كانت لها نتائج معينة أيضا ، دون أن نمزج هذه النتائج بما يدل على وقعها فى الداخل من سرور وألم ؛ وبعبارة أعم وأشمل ، نقول إن الحيوان يبحث عن النتائج التى من شأنها أن تعمل على بقائه وبقاء نوعه ، ويجتنب النتائج التى تؤدى إلى نقيض ذلك ، ولو أن هذه القاعدة لا تخلو من الشواذ ، فالفراشة تقصد إلى اللهب ، والإنسان يقبل على الخمر ، واللهب يفتك بالفراشة والخمر يضر الإنسان ، مما لا يتفق مع حرص الكائن الحى على البقاء ؛ ومع ذلك فالقاعدة العامة

هى أن الحيوان يوائم بطبيعته بين نفسه وبيئته مواءمه تجعله يسلك على النحو الذى ينفع فى الاحتفاظ ببقائه .

هذا هو « قانون الأثر » الذى أخذ به ثورندايك ، ثم جاء الدكتور واتسُن فقال إنه قانون لا ضرورة له فى تفسير السلوك الحيوانى ، واستبدل به قانون « الأفعال المنعكســة المشروطة » أو « الاستجابات المكتسبة بالتعلم » .

ونحن مع اعترافنا بأهمية قانون الأفعال المنعكسة المشروطة ، وبأنه يفسر ظواهر كثيرة جداً من سلوك الحيوان ، إلا أننا نخشى أن يبالَغ فى أهميته على نحو ما بالغ علماء القرن الثامن عشر فى أهمية قانون الجاذبية وأرادوا أن يفسروا به كل شىء ؛ فإذا أراد أحد أن يوسع من تطبيق قانون الأفعال المنعكسة المشروطة بحيث يشمل السلوك كله ، واجهناه باعتراضين : فمن جهة هنالك حالات سلوكية لا تنشأ فيها العادة مع أنه كان ينبغى لها أن تنشأ حسب القانون ؛ ومن جهة أخرى ترى بعض العادات تتكون بطريقة أخرى غير طريق الأفعال المنعكسة المشروطة .

فكلمة « فلفل » لا تدعو الناس إلى العطس ، مع أنه كان المنتظر بناء على القانون أن تنوب الكلمة عن الشىء نفسه فى استثارة الإجابة عينها ؛ ومن جهة أخرى ترى أفعالنا التى نحل بها مشكلاتنا لا تجىء نتيجة حركات عشوائية تنتهى مصادفة إلى النجاح ، بل هى أفعال تصدر عن « بصيرة » تنطوى على حل « عقلى » للمشكلة التى نحن بصددها ، ثم يكون هذا الحل العقلى هو الخطوة الأولى التى تأتى بعدها خطوة التنفيذ العملى .

ولقد وجه « كهلر Köhler » فى كتابه «عقلية القردة Mentality of Apes» تقداً إلى منهج العلماء الأمريكيين فى استخدامهم للأقفاص والمتاهات عند

بإجراء تجاربهم على تعلم الحيوان ، قائلا إن إسحق نيوتن نفسه لو وضع فى هذه المتاهات لما خرج إلا بالمحاولة والخطأ ؛ ومن رأى « كهلر » أن المشكلات إنما تحل « بالبصيرة » (أو الحدس) لا بهذا التخبط العشوائى الذى يحاول ويخطئ على غير هدى حتى ينجح بالمصادفة ؛ وأقام « كهلر » تجارب أخرى ليدل بها على أن الحيوان يهتدى فى حل مشكلاته بالبصيرة الهادية وليس أمره كله موكولا إلى التخبط الذى يعتمد فى نجاحه على المصادفات ، من ذلك تجربته التى علق بها موزة فى سقف القفص الذى وضع فيه قردا ، بحيث كانت الموزة بعيدة عن متناول القرد ، ثم وضع فى القفص صناديق متناثرة ، فجاء القرد بالصناديق وكومها واحدا فوق الآخر ، ثم اعتلاها ليصل إلى الموزة ؛ فوضع « كهلر » الموزة خارج قضبان القفص ، ووضع عصًى داخل القفص ، فما هو إلا أن أمسك القرد بالعصى ليشد بها الموزة البعيدة عنه ؛ بل إن أحد قردة الشمپانزى ذات مرة لم يجد أمامه سوى عصوين مجوفتين ، كل واحدة منهما على حدة لا تجدى فى الوصول إلى الموزة ، فجلس جلسة بدا كأنما هو « يفكر » فيما عساه أن يصنع ليبلغ هدفه ، وبغتة رآه يركّب إحدى العصوين المجوفتين فى الأخرى ليصلهما فى عصًى واحدة طويلة ، وبذلك حُلّت المشكلة وتحقق له الغرض .

الفصل الرابع

اللغة

لم يدرس موضوع اللغة فى الفلسفة التقليدية بالعناية التى هو جدير بها ؛ فقد سلموا جدلا أن ألفاظ اللغة تعبر عن « أفكار » وأن « الأفكار » تقابلها « أشياء » هى التى « تعنيها » تلك الألفاظ ؛ وكان الظن هو أن اللغة تمكننا من الاتصال المباشر بما تعنيه كلماتها ؛ وأنه لا حاجة بنا إلى تحليل الصفتين اللتين تميزان الألفاظ ، ألا وهما : « التعبير » عن أفكار ، وكونها « تعنى » أشياء ؛ وكان الفلاسفة فى أغلب الأحيان ، كلما قصدوا إلى البحث فى الأشياء التى تعنيها ألفاظ اللغة ، اقتصروا فى الحقيقة على البحث فى الألفاظ وحدها ؛ ثم أخطأوا حين بحثوا فى الألفاظ إذ فرضوا أن اللفظة الواحدة حقيقة واحدة ، مع أنها فى الواقع مجموعة أحداث متشابهة ، أى أن الكلمة الواحدة حين تكتب أو حين تنطق ، فإنما تكتب مرات كثيرة أو تنطق مرات كثيرة وهى فى كل مرة مختلفة قليلا عنها فى المرة الأخرى ، هذا إلى أنها وهى مكتوبة أو وهى منطوقة بمثابة حدث طبيعى كسائر أحداث الطبيعة ، والذى يجعل المجموعة الكبيرة من الحالات التى تكتب فيها الكلمة أو تنطق ، الذى يجعل هذه المجموعة الكبيرة معدودة كأنما هى كلمة واحدة ، هو أن أفراد تلك المجموعة متشابهة ؛ وفى رأيى أن « المعنى » لا يمكن فهمه إلا إذا نظرنا إلى اللغة على أنها عادات جسدية نتعلمها كما نتعلم لعب الكرة أو ركوب الدراجة سواء بسواء ؛ فينبغى أن ندرس

اللغة على هذا الوجه وحده — كما فعل الدكتور واتْسُنْ — ونظرية اللغة عندى هى من أقوى الأدلة على صحة المذهب السلوكى .

إن للإنسان ميزات يتفوق بها على الحيوان ، كاستحداثه للنار واستخدامه للثياب وللزراعة واستعماله العُدَد ؛ ولكن ميزة اللغة عند الإنسان هى أهم من ذلك كله ؛ ولسنا ندرى متى أو كيف نشأت اللغة ، ولا لماذا لا يتكلم الشمپانزى ؛ وما أحسب فى مستطاعنا أن نعلم على وجه اليقين أيهما أسبق فى استخدامنا للغة : أهى الكتابة أو الكلام ؛ فقد يكون المقصود من الصور المحفورة فى كهوف الكرومانيون[١] أن تكون دالة على معنى فتكون بذلك صورة من صور الكتابة ؛ فنحن نعلم أن الكتابة تطورت من التصوير ، لأن مثل هذا التطور قد حدث فعلا فى العصور التاريخية المدونة أخبارها ، لكننا لا ندرى إلى أى حد استخدمت الصور فيما قبل التاريخ لتكون وسيلة لنقل المعلومات أو التعليمات ؛ أما اللغة المنطوقة فتختلف عن صيحات الحيوان فى كونها ليست مجرد تعبير عن انفعال ؛ ذلك أن للحيوان صيحات الخوف وصيحات النشوة لوجود الطعام وهلم جرا ، وتراه يستخدم هذه الصيحات لكى يؤثر بعضه فى سلوك بعضه ، لكنه فيما يبدو لا يملك وسيلة للتعبير عن أى شىء آخر فيما عدا انفعالاته تلك ؛ فليس لدينا أى دليل على قدرة الحيوان على رواية شىء حدث له فى الماضى وغير ذلك مما يتميز به الإنسان فى استخدامه للغة ؛ فيجوز لنا إذن أن نزعم مطمئنين بأن اللغة هى من خصائص الإنسان وحده ، بل لعلها العادة الوحيدة الأساسية التى تجعل الإنسان كائنا أعلى منزلة من الحيوان « الأبكم » .

---

(١) إنسان الكرومانيون Cro-Magnon يمثل أولى المراحل التطورية التى نشأ خلالها الإنسان ، خارجا بذلك من مرحلة القردة ؛ وبديهى أن ذلك قد حدث فيما قبل التاريخ .

ودراسة اللغة تقتضينا البحث فى موضوعات ثلاثة : الأول — ما هى الألفاظ من حيث هى أحداث جسدية ؟ والثانى — ما هى الظروف التى تؤدى بنا إلى استعمال لفظة معينة ؟ والثالث — ما هى الآثار التى تترتب على سماعنا لكلمة منطوقة أو رؤيتنا لكلمة مكتوبة ؟

ألفاظ اللغة أربعة أنواع : منطوقة ومسموعة ومكتوبة ومقروءة ؛ وليس من شك فى أن العرف وحده هو الذى يقصرنا على ألفاظ اللغة فى هذه الصور الأربع ، لأن هنالك إلى جانبها صوراً أخرى كلغة الأصم الأبكم ؛ وهزة الكتف عند الفرنسى كلمة ، بل إن كل حركة جسدية نشاهدها من الخارج قد تصير كلمة لو اصطلح العرف الاجتماعى على ذلك ؛ غير أن العرف الذى جعل الأفضلية للكلام بصوره المعروفة هو عرف قائم على أساس سليم ، لأننا لا نجد وسيلة أخرى يمكننا بها أن نؤدى عدداً من الحركات الجسدية المختلفة التى يمكن إدراكها بالحواس ، وأن نؤديها بهذه السرعة وبهذا الجهد العضلى الضئيل كما هى الحال فى استخدام اللسان أداة للكلام ؛ ولك أن تتخيل خطيباً يخطب جمهوره بلغة الأصم الأبكم ؛ ثم انظر إلى مقدار الجهد العضلى الذى يقتضيه إلقاء الخطاب بكلمات من قبيل هز الكتف وما إليه ؛ فما دامت هذه الصنوف الأخرى غير ذات أهمية ، فسأقصر نفسى على اللغة فى صورها المعهودة كلاماً منطوقاً ومسموعاً أو كتابة مرقومة ومقروءة .

أما الكلمة المنطوقة فتتألف من سلســلة من الحركات تحدث فى الحنجرة والفم بالاشتراك مع حركة التنفس ، فإذا ما تكررت مجموعة بعينها من هذه الحركات قلنا إنها لفظة بعينها .

إننا لا نتردد فى التسليم بالعلاقة بين الكلمة المنطوقة والكلمة المسموعة ،

حتى ليظن سامع الكلمة المعينة أنه قد سمع نفس الذى نطقه المتكلم ، لكنه فى ظنه واهم ، لأن الأمر أعقد من ذلك بكثير ، فهنالك عملية طبيعية بحتة ، وهى موجات الصوت المنبعثة من فم المتكلم منتقلة إلى أذن السامع ، ثم هنالك عملية فسيولوجية تتم فى أذن السامع وفى أعصابه ، ثم هنالك حادثات تحدث فى المخ ؛ وهى كلها عمليات مختلفة إحداها عن الأخرى أتم اختلاف ، لكن المنطوق والمسموع قد تلازما تلازماً جعل الإنسان من عامة الناس يظن أن الكلمة المنطوقة هى نفسها الكلمة المسموعة ، مع أنهما فى الحقيقة حدثان تفصلهما هوة فسيحة .

على أنه لكى تؤدى اللغة مهمتها المقصودة منها ، فليس ثمة ما يستوجب أن تكون الكلمة المنطوقة والكلمة المسموعة شيئاً واحداً بذاته — فذلك مستحيل كما أشرنا — إذ يكفى أنه إذا نطق المتكلم بكلمات مختلفات وصلت إلى أذن السامع مختلفات كذلك ، وإذا نطق بكلمة واحدة مرتين فى ظرفين مختلفين ، وصلت الكلمة إلى أذن السامع على صورة واحدة أيضاً فى المرتين .

وتختلف الألفاظ المكتوبة عن الألفاظ المنطوقة فى أنها تكوينات مادية ؛ فالكلمة المنطوقة عملية طبيعية تتم على فترة من الزمن ، وأما الكلمة المكتوبة فقوامها قِطَعٌ من المادة تشغل حيزا معينا من المكان ؛ ومن خصائص الكلمة المكتوبة أنها قابلة لدوام البقاء مدى حقب طويلة من الزمن قد تصل آلاف السنين ، وهى ليست كالكلمة المنطوقة (قبل الإذاعة) مقصورة على مدى السمع بحيث لا يمكن توصيلها إلا إلى الجيرة القريبة ، بل تستطيع أن تعبر أقطار العالم أجمع ؛ فهاتان أذن ميزتان تمتاز بهما الكلمة المكتوبة دون المنطوقة ؛ وقد لبث الأمر على هـذه الحال حتى عهد قريب عند ما اخترع المذياع ، فأخذت الكلمة المكتوبة منذ ذلك الحين تفقد كثيراً

من أهميتها ؛ لأن المتكلم يستطيع اليوم أن يخاطب ألوف الناس فى أرجاء العالم أجمع ؛ هذا من حيث اتساع المدى ، وأما من حيث دوام البقاء الذى كان ميزة خاصة بالكلمة المكتوبة وحدها فقد أصبح المنطوق يعادل المكتوب فيه ؛ إذ ليس ما يمنع أن نستبدل بالوثائق المدوّنة بالكتابة أقراصا صوتية ، وتكون توقيعات الموقعين فى هذه الحالة هى أن ينطق كل منهما باسمه ؛ وقد يأتى اليوم — كما قال ولز فى كتابه « حين يستيقظ النائم » — قد يأتى اليوم الذى لا تطبع فيه الكتب بل تسجّل أصوات المؤلفين على أشرطة أو أقراص صوتية .

والكلمة المقروءة سريعة الزوال ، شأنها فى ذلك شأن الكلمة المنطوقة أو المسموعة : فإذا ما تعرضت كلمة مكتوبة لضوء وهى موضوعة وضعاً مناسباً بالنسبة إلى عين قارئ ، أحدثت أثرا معيناً فى عينه ؛ وفى هذه العملية جزء يحدث خارج العين ، وأمره تابع لعلم الضوء ، وفيها جزء آخر يحدث فى العين نفسها ، وهو تابع لعلم وظائف الأعضاء ؛ وهنالك أجزاء تتم بعد ذلك ، وهى العمليات التى تحدث فى العصب البصرى أولا ثم فى المخ ثانيا ؛ على أننا نفترض أن الكلمة المكتوبة كلما وضعت وضعاً مناسباً ، أحدثت نفس الآثار عند كل قارئ ، ومن هنا كان فى مقدور القراء المختلفين على فترات مختلفة من الزمن أن يقرروا لفظا واحداً بذاته ؛ فمهما يكن من تعقد العمليات الطبيعية والفسيولوجية فيما يتصل بأثر الكلمة المكتوبة على قارئها ، فحسبنا — لكى تؤدى الكلمة المكتوبة مهمتها المقصودة — أن اختلاف الكلمات المختلفة يؤدى إلى اختلاف مقابل له فى طريقة تأثر القارئ بها ، وأنه إذا تكررت كلمة مكتوبة واحدة بعينها مرتين فى موضعين مختلفين ، أدرك القارئ أنها هى بعينها الكلمة فى كلتا الحالتين ؛

وحسبنا هذا فى الجانب الطبيعى من اللغة ، لنبدأ الحديث فى الجانب النفسى ، وهو ما يهمنا فى هذا الفصل :

السؤالان اللذان يتطلبان الاجابة هما : أولا — ما نوع السلوك الذى يثيره سماعنا للفظة ما ؟ وثانيا — ما نوع الظروف التى من شأنها أن تحفزنا إلى ذلك السلوك المعين الذى هو نطقنا لكلمة ما ؟ وأنا أرتب هذين السؤالين على هذا النحو لأن الأطفال يتعلمون الاستجابة بسلوكهم لكلمات غيرهم قبل أن يتعلموا نطق الكلمات ؛ وربما قيل إن الأمر ليس كذلك فى تاريخ الجنس البشرى ، إذ كانت أول كلمة منطوقة أسبق من أول كلمة مسموعة بفترة من الزمن يسيرة ، هى فترة انتقال الصوت المنطوق إلى أذن السامع ؛ لكن هذا اعتراض قليل الأهمية فضلا عن أن صوابه مشكوك فيه ، إذ قد يُحدث الناطق خليطا صوتيا لا يقصد من ورائه شيئا ، فإذا السامع يجعل له معنى ويتصرّف على أساسه ، وفى هذه الحالة تكون اللفظة الدالة مسموعة قبل أن تكون منطوقة ، خذ مثلا لذلك آثار أقدام « فرايدى » التى رآها روبنسن كروسو فى جزيرته ، ففهم منها « معنى » معينا ، وهو أن إنسانا غيره قد مر بهذا المكان ، أما « فرايدى » نفسه فلم يكن يريد أن ينقل أى معنى عند ما سار هاهنا وترك آثارا لقدميه ؛ ومهما يكن من أمر فلنتجاهل الترتيب التاريخى للمنطوق والمسموع ، ولنأخذ تعلم اللغة كما نشاهد حدوثه اليوم فى أطفالنا ، فعندئذ سنرى الطفل يردّ بسلوكه على ألفاظ الآخرين قبل أن يبدأ هو فى نطق ألفاظه لهؤلاء الآخرين .

إن الطفل ليتعلم فهم الألفاظ فهما دقيقاً كما يتعلم أية عملية أخرى من عمليات الترابط المدنى ؛ فإذا قلت كلمة « زجاجة » كلما أعطيت الطفل

زجاجته ، فإنه فيما بعد يستجيب لكلمة « زجاجة » بنفس السلوك الذى كان يستجيب به للزجاجة نفسها ؛ فهذا مثل من أمثلة قانون الترابط الذى تحدثنا عنه فى الفصل السابق ؛ فإذا ما تم الترابط بين الزجاجة وكلمة « زجاجة » قال الأبوان عندئذ عن طفلهما إنه قد تعلم كلمة « زجاجة » و « فهم » معناها ، أى أنه أصبح يعرف ماذا « تعنى » هذه الكلمة ؛ نعم إن كلمة « زجاجة » ليس لها كل ما للزجاجة نفسها من آثار ، فهى – مثلا – لا تخضع للجاذبية وليست مصدرا للغذاء وليست تصدم رأس الطفل ، وهكذا ؛ لكن اللفظة والشىء المسمى بها يشتركان فى كل النتائج المعتمدة على قانون الترابط أو « الأفعال المنعكسة المشروطة » أو « الاستجابات المحفوظة » .

فالشىء المادى مبعث لطائفة من الخيوط السببية ، فلو كان الشىء مرئيا لفلان ، كان أحد تلك الخيوط السببية خيطاً مراحله كما يأتى : موجات ضوئية تنتقل من الشىء إلى عين فلان هذا ، ثم أحداث تقع فى عينيه وفى عصبه البصرى ، ثم أحداث تحدث فى مخه ، وبعدئذ قد تأتى بعد ذلك استجابة يرد بها على ذلك المنبه ؛ هذا كله فضلا عن الحادثات التى تطرأ على النسيج الحى وتترك أثرها فيه مما نطلق عليه اسم « الذاكرة » – كل هذه الأمور تحدث فى الكيان العضوى لفلان المذكور نتيجة لرؤيته للشىء الذى رآه ، ولنقل إنه زجاجة ؛ وهذه الأمور نفسها هى التى ترتبط فيما بعد بكلمة « زجاجة » التى يسمعها فلان عند رؤيته للشىء الذى قد رآه وأحدث فيه ما أحدث ؛ وهكذا نستطيع أن نفسر العملية التى يتم بها فهمنا للألفاظ بقانون الترابط ، أى قانون الأفعال المنعكسة المشروطة ؛ فوفقا لهذا القانون يستجيب الطفل لكلمة « زجاجة » بنفس السلوك الذى يستجيب

به للزجاجة نفسها ، ما دام الشيء والاسم قد تلازما فى الوقوع ، فيصبح الذى كان مرتبطا بالشيء مرتبطا باسمه .

فيمكن القول بأن الشخص المعين يفهم الكلمة التى يسمعها إذا كانت الآثار الجسدية التى تحدثها الكلمة المسموعة هى نفسها الآثار الجسدية التى تحدثها رؤية الشيء المسمى بتلك الكلمة ؛ غير أن هذا بالطبع مقصور على الكلمات التى تسمى أشياء محسوسة ، كالمثل الذى ضربناه ؛ أما الكلمات والعبارات التى من قبيل قولنا « الحكم الجمهورى » فهى أكثر من ذلك تعقيداً ، ولا يمكن بحثه إلا إذا تناولنا أولا بحث العبارات اللغوية ، أى الجُمَل ، ولكن قبل أن نبدأ البحث فى هذه ، لا بد من بحث الظروف التى تؤدى بنا إلى استعمال كلمة ما ، مقارنين هذه الظروف بالنتائج المترتبة على سمعنا إياها منطوقة من سوانا .

فالنطق بالكلمة أصعب من استعمالها استعمالا يجعلها ذات معنى مفهوم للسامع ؛ هذا إذا استثنينا بعض أصوات قليلة ينطق بها الأطفال قبل أن يعرفوا أنها كلمات ، مثل « ما — ما » و « دا — دا » فهذان الصوتان مثل لأصوات تجيء عفوا ويستعملها الأطفال جميعاً ، فحين يقول الطفل « ما — ما » فى حضرة أمه ، حسبته يفهم معنى ما يقول ، ولهذا تراها تبدى ارتياحها على صورة محببة إلى الطفل ، فيأخذ تدريجا — بناء على « قانون الأثر » الذى صاغه ثورندايك وأسلفنا ذكره — فى تكوين عادة هى عادة إخراج هذا الصوت بذاته فى حضرة أمه ، لأنه عرف أن له نتائج سارة فى مثل هذه الظروف ؛ لكنها كلمات قليلة جداً هى التى يتم تكوينها على هذا النحو ؛ أما الكثرة الغالبة من الكلمات فتكتسب بالمحاكاة بالإضافة إلى عملية الربط التى تربط بين الشيء والكلمة التى

تسميه ، وهو ربط يعمل الوالدان على تثبيته عند الطفل فى مراحل عمره الأولى ؛ وواضح أن استعمال المتكلم للكلمات يتضمن جانباً أكبر وأعلى من مجرد ربط الصوت بالشىء الذى يسميه ؛ فالكلاب تفهم كلمات كثيرة ، والأطفال يفهمون كلمات أكثر جداً مما يستطيعون استخدامه ، فعلى الطفل أن يكتشف لنفسه بأنه من الممكن ومن المفيد له أن يخرج أصوات كالتى يسمعها ؛ لكن هذا الاكتشاف محال عليه مالم يكن فى مقدوره أن يخرج الأصوات عفوا بغير نية الكلام ، وعندئذ يجد أن فى مستطاعه إخراج أصوات كالتى يسمعها ، ويجد كذلك أن لهذه العملية نتائج سارة ، إذ يرى أن الوالدين يُسَرَّان بما يقوله طفلهما ويقدمان له ما يشتهى ؛ هذا إلى أن الطفل قد يشعر — فوق هذا كله ولعله أهم من هذا كله — أنه ذو قدرة تمكنه من إخراج أصوات مقصودة بدل الأصوات التى كان بادىء ذى بدء يخرجها عفوا وعَرَضا ؛ وليس ثمة اختلاف فى الجوهر والأساس بين هذه العملية التى يحاول بها الطفل إخراج أصوات منطوقة ، وبين العملية التى يتعلم بها الفأر طريقه فى المتاهة التى تُعَدُّ له لإجراء التجارب على طرائق تعلمه ، فكلاهما يتعلم عملية تبدأ عشوائية فيها ما هو خطأ وما هو صواب ، ثم يظل المتعلم يحذف الخطأ ويثبت الصواب .

ونتقل من تعلم الطفل للكلمات المفردة إلى تعلمه للجمل التى تتألف من تلك الكلمات ؛ وهنا نرى فريقاً من الفلاسفة الذين يمقتون التحليل بطبعهم ، نراهم على اعتقاد بأن الجملة كلها تأتى أولا ، ثم تأتى بعد ذلك أجزاؤها ؛ وكثيراً ما تراهم يستشهدون لصدق دعواهم هذه باللغة الباتاجونية التى لا يعرفها معارضوهم ، فيقولون إن الرجل من قبيلة

باتاجونيا يفهمك إذا قلت له : « إنى ذاهب لصيد السمك من البحيرة الواقعة غربى التل » ولكنه لا يفهم كلمة « سمكة » إذا قيلت على حدة ؛ وردُّنا على ذلك هو أن أهل باتاجونيا — إن كان هذا أمرهم — فهم شواذ ؛ إذ ليس هناك من شك فى أن الطفل فى الأمة المتحضرة لا يسير على هذا الترتيب فى تعلمه للغة ، فقد نطق الأطفال الذين وضعوا تحت الملاحظة الدقيقة بالجمل الكاملة بعد أن نطقوا الكلمات المفردة بزمن طويل .

إن الأطفال فى أول أمرهم يكونون محدودين فى قدرتهم على إخراج الأصوات ، كما أنهم محدودون كذلك بقلة ما عندهم من روابط ؛ ولست أشك فى أن كلمتى « ما — ما » و « دا — دا » قد اكتسبا ما لهما من معنى ، لأنهما أصوات يخرجها الأطفال بطريقة تلقائية فى مرحلة باكرة من حياتهم ، فوجدها الكبار أصواتاً مناسبة لتصبح كلمات ذات معنى ؛ وهكذا نرى أن أول الكلام لا يجىء محاكاة للكبار ، بل يجىء حين يكتشف الطفل أن أصواته التلقائية تعود عليه بما يرضيه ، ثم تأتى المحاكاة بعد ذلك حين يجد الطفل أن الأصوات المنطوقة قد يكون لها « معنى » ؛ فالمهارة المطلوبة للطفل لكى يتعلم الكلام هى نفسها المهارة التى تتطلبها إذا ما أراد أن يتعلم لعبة معينة أو أن يتعلم ركوب الدراجة .

ونلخص هذه النظرية الخاصة « بالمعنى » تلخيصاً سهل العبارة فنقول : إذا كانت « أ » سبباً فى « حـ » حسب قانون الأفعال المنعكسة ، فإن « أ » سترتبط بـ « حـ » ارتباط علة بمعلول وعندئذ يصبح « معنى » الكلمة « أ » هو « حـ » ما دامت النتائج المرتبطة بـ « أ » شديدة الشبه

بالنتائج المرتبطة بـ « حـ » وعندئذ نقول إن كلمة « أ » كلما نطقت كان « معناها » هو « حـ » .

ويرى السلوكيون أن ليس ثمة فرق جوهرى فى ذلك بين أسماء الأعلام وما نسميه بالكلمات « المجردة » ؛ فالطفل يتعلم استعمال كلمة « قطة » — وهى كلمة كلية مجردة — كما يتعلم استعمال كلمة « بطرس » وهو اسم علَم يطلق على فرد بعينه ، ذلك أن اسم « بطرس » إنما يطلق فى الحقيقة على سلسلة طويلة من حالات جزئية مختلفة ، وبهذا يكون بمثابة الكلمة الكلية بوجه من الوجوه ، إذ نسمى به صاحبه فى كل حالة من حالاته ، فليس صاحبه بذى حالة واحدة ثابتة دائمة ، بل هو قريب آنا بعيد آنا آخر ، هو ماشٍ حينا واقف حينا جالس حينا ؛ هو ضاحك لحظة وعابس لحظة . . . كل هذه حالات تكون منبهات للحواس التى تتلقاها ، ولكنها منبهات بينها عنصر مشترك يبرر أن نجمعها جميعاً لنجعلها مسمى واحداً لكلمة « بطرس » وما ذلك العنصر المشترك سوى الاشتراك فى استجابة معينة هى التى نرد بها على كلمة « بطرس » إذا ما سمعناها .

وأما الكلمات الكلية مثل « إنسان » و « قط » و « مثلث » — وهى الكلمات التى أثارت مشكلة فلسفية ما زال الفلاسفة يعالجونها منذ أفلاطون حتى اليوم — فهى جديرة منا هنا بالمناقشة لنرى إن كان هنالك ما يصح أن يسمى بالكلمات الكلية إطلاقا ، فإن كان الأمر كذلك فبأى معنى نقول عن الكلمة إنها كلمة كلية ؟ نعم إن هذه مسألة ميتافيزيقية لا تدخل فى البحث فى استعمال اللغة الذى نتناوله الآن ، إلا أنه لا مندوحة لنا فى هذا الموضع عن القول بأن الاستعمال الصحيح للكلمات الكلية ليس فى ذاته دليلا على أن الإنسان فى مقدوره أن يجعل المعنى الكلى موضوعا لتفكيره ؛ فقد كان

المفروض دائماً أننا ما دمنا نستطيع أن نستعمل لفظا كليا مثل « إنسان » استعمالا صحيحاً فى لغة التفاهم ، إذن فلا بد أن تكون فى أذهاننا فكرة مجردة عن الإنسان لتقابل هذه الكلمة الكلية وتصبح معنى لها ؛ لكن ذلك رأى خاطئ ، وحقيقة الأمر هى أننا نستجيب بصورة معينة لفرد معين من الناس ، ثم نستجيب بصورة أخرى معينة لفرد آخر من الناس ، لكن بين أفراد الناس جميعاً عنصرا مشتركا يجعل فى استجاباتنا المختلفة لمختلف الأفراد عنصرا مشتركا كذلك ؛ فإن أثارت الكلمة الكلية « إنسان » الاستجابة المشتركة وحدها ، كان ذلك بمثابة فهمنا لكلمة « إنسان » الكلية ؛ وإذن فالاستعمال الصحيح للكلمة الكلية ، لا يقتضى بالضرورة أن يكون لدينا تصور مجرد يقابلها .

لقد قصرنا مناقشتنا حتى الآن على الكلمات المفردة ، بل لم نتناول من الكلمات المفردة إلا ما يمكن استعماله مفردا ، ذلك أن هنالك من الكلمات المفردة مالا يستطيع الطفل استعماله إلا بعد اجتيازه لمرحلة الجمل ؛ فهو لن يستخدم كلمة « أبوة » — مثلا — إلا بعد أن يستعمل جملة كهذه «على أبو الحسين» ، كذلك لن يستخدم كلمة مثل « سببية » إلا بعد أن يستعمل جملة كهذه : « النار تبعث الدفء » — وهكذا ترى أن تفسير الجمل مختلف عن تفسير الكلمات المفردة على مذهب السلوكيين ، ولا مناص لنا من البحث فى الجمل كما بحثنا فى الكلمات المفردة .

فالأطفال جميعاً يبدءون — كما ذكرنا — بكلمات مفردة ، ثم يؤلفون منها الجمل فيما بعد ؛ وهم يتفاوتون تفاوتا بعيداً فى سرعة انتقالهم من مرحلة الكلمات إلى مرحلة الجمل ؛ على أنهم جميعاً يبدءون مرحلة الجمل بجمل يسمعونها فيكررونها كما سمعوها من الكبار دون أن يحوروا من تركيبها

شيئاً ، ومثل هذه الجمل التى تقال فى جملتها محاكاة لما سمعوه بغير تحوير ، إنما يجىء تعلمها على نفس الأساس الذى تم به تعلم الكلمات المفردة ؛ أما الفارق الأساسى بين الجمل والكلمات فينشأ حين يأخذ الطفل فى تأليف جمله على نحو يختلف به عن الصورة المسموعة بحذافيرها ، بحيث تأتى جملته مختلفة عن كل ما قد سمعه ، ومع ذلك تكون معبرة تعبيراً صحيحاً عما يريد الطفل أن يعبر عنه ، فهــذه مرحلة تتضمن قدرة الطفل على خلق الصورة والبناء اللغوى .

هاهنا يتعقد الأمر عما كان عليه فى مرحلة الكلمات المفردة ، لأنه فى حالة الكلمات المفردة يدرك الطفل جزءاً من بيئته ويربط بينه وبين لفظة معينة وينتهى الأمر عند هذا الحد ، أما الجملة فيقتضى تكوينها أن أدرك جزءاً من البيئة هنا وأربطه بكلمة ، ثم أدرك جزءاً من البيئة هناك وأربطه بكلمة أخرى ، ثم أربط بين الجزءين بعلاقة تصل أحدهما بالآخر ؛ وإذن فتكوين جملة كائنة ما كانت يقتضى إدراكا للعلاقات بين الوقائع ، وإدراك العلاقات هو إدراكٌ للصورة أو الإطار ؛ فالمنبه فى هذه الحالة لا يكون شيئاً محسوساً بل يكون صورة ؛ فإذا استعمل الطفل جملة استعمالا صحيحاً ، كان هذا برهانا على إدراكه لصورة تركيب الوقائع بعضها مع بعض ؛ فافرض — مثلا — أن طفلا رأى ما أمامه وقال إن « الكتاب على المنضدة » ، فإن كلمة « على » هنا تمثل ظاهرة علاقيّة فى البيئة التى يصفها .

وهنا تنشأ مشكلة من المشكلات الفلسفية التى اكتنفها خلط كثير بسبب قصور التحليل ، وهى المقابلة بين الجملة الدالة على علاقة ما وبين الواقعة الخارجية نفسها التى تتمثل فيها هذه العلاقة ؛ فإذا قلنا إن « الكتاب على المنضدة » أو إن « بروتس قتل قيصر » فقد صورنا بالكلمات العلاقيّة فى

الجملة علاقة كائنة بين الأشياء الخارجية ، لكننا نخطئ فى هذه الحالة لو ظننا أن الكلمة العلاقيّة فى الجملة تصوير فوتوغرافى لنوع العلاقة الكائنة فى الخارج ، إذ هما فى الحقيقة مختلفتان كل الاختلاف ، فكلمة « على » ليست هى نفسها « الفوقية » التى تصل الكتاب بالمنضدة ؛ بل إن كلمة « على » ليست علاقة على الإطلاق ؛ وإذا كان بين كلمات الجملة « الكتاب على المنضدة » علاقة فهى العلاقة الزمنية — إذا كانت الجملة منطوقة — العلاقة الزمنية التى تجعل كلمة تُنطق قبل كلمة فى الزمن ، أو هى العلاقة المكانية — إذا كانت الجملة مكتوبة — العلاقة المكانية التى تجعل كلمة على يمين أو على يسار كلمة أخرى ، وليست هذه ولا تلك بعلاقة « الفوقية » التى يكون بها الكتاب فوق المنضدة فعلا وواقعا — فهمنا جداً أن تنتبه إلى أن الكلمات ظواهر كسائر ظواهر الطبيعة ، بينها علاقات زمانية أو مكانية ، لكننا نستخدم هذه العلاقات لنرمز بها إلى علاقات أخرى مختلفة عنها كل الاختلاف .

فمنشأ الخلط فى شتى الفلسفات التى تصدت لمعالجة موضوع العلاقات ، هو الظن بأن العلاقة فى الجملة هى نفسها العلاقة الواقعة فى الخارج ؛ فلنذكر إذن أننا عند ما نسمى علاقة فى الخارج بكلمة فى الجملة فنحن فى الحقيقة لانصور علاقة بعلاقة مثلها ، بل نصورها بكلمة ، وليست الكلمة فى ذاتها علاقة ، بل هى كلمة كأية كلمة أخرى ؛ وسنجد أن لهذه التفرقة أهمية عند ما نتحدث فى فصل تال عن بنية العالم الطبيعى ؛ ولقد ذكرنا ما ذكرناه حتى لا يضللنا سوء تحليلنا للغة فيسوقنا إلى ضلال فى تأملاتنا الفلسفية .

إننا فيما ذكرناه عن الكلمات والجمل لم نتعرض لضروب من الاستعمال اللغوى غير مجرد استعمال اللغة للإشارة إلى أشياء العالم أو لوصف وقائعه ،

فلم نتعرض مثلا لاستعمال اللغة فيما يتصل بما يخلقه الخيال ولا يكون له في الواقع وجود ؛ على أننا نرجئ الحديث في هذا حتى نتناول الإنسان بالبحث من داخل ، لأننا قصرنا الحديث في هذه الفصول على الإنسان منظوراً إليه من الخارج ، لكنني أسارع هنا فأقول إننا سنجد أن استعمال الكلمات في هذا المجال إن هو إلا ضرب جديد من التطبيق للقانون نفسه ، أعني قانون الترابط .

الفصل الخامس

الإدراك الحسى من وجهة نظر موضوعية

إننا هاهنا نحاول بحث « المعرفة » من حيث هى ظاهرة يلاحظها ملاحظ من خارج ، حتى إذا ما فرغنا من بحثها من هذه الناحية الموضوعية عدنا إلى النظر فيما إذا كان هنالك شىء وراء هذا الجانب الظاهر مما يمكن معرفته معرفة ذاتية من الداخل ، أى أننا سنبحث عندئذ عما إذا كانت هنالك حقائق لا سبيل إلى الوصول إليها إلا إذا كان الملاحِظُ والملاحَظ شخصاً واحدا بذاته ؛ أما هنا فالبحث مقصور على الحقائق التى يمكن لإنسان أن يلاحظها فى إنسان آخر ، وعلى ما نستطيع استدلاله من هذه المشاهدات الخارجية .

فكلمة « معرفة » غامضة شديدة الغموض ، فلنا أن نقول عن الفئران التى كان يجرى عليها « واتسُن » تجاربه فى المتاهات إنها « تعرف » كيف تلتمس سبيلها إلى طريق الخروج من المتاهة ، ولنا كذلك أن نقول إن طفلا فى الثالثة من عمره « يعرف » كيف يتكلم ، وأن الفرد من الناس « يعرف » الأشخاص الذين بينه وبينهم صداقة ، وأنه « يعرف » ماذا أكل فى إفطاره هذا الصباح ، و « يعرف » متى عبر كولمبس المحيط ؛ فلن أحاول هنا البحث فى المعرفة بمعناها العام ، بل سأقتصر على حالات المعرفة المحددة ؛ وسأبدأ بالنظر فى الإدراك الحسى — لا من وجهة نظر الشخص نفسه الذى يدرك ، بل كما يبدو لشخص سواه يلاحظه أثناء قيامه بعملية الإدراك الحسى .

فلنسأل بادئ ذى بدء ماذا نريد بعبارة « إدراك حسى » ؟ قد يقال إن الإنسان « يدرك إدراكاً حسياً » كل ما يلاحظه عن طريق حواسه ؛ لكن الأمر ليس مقصوراً على أعضاء الحس وحدها ، على الرغم من أن أعضاء الحس شرط لابد من توافره ، إذ ليس فى مقدور إنسان أن يدرك بالبصر ما ليس واقعاً فى مجال إبصاره ؛ لكنه من جهة أخرى قد يوجه النظر إلى شىء ومع ذلك لا يدركه ، فلطالما حدث لى أن تلفَّتُّ فى كل ناحية لأجد منظارى وهو أمام عينىّ – وهى حقيقة كثيراً ما تقال عن الفلاسفة – فليس فى مستطاعنا إذن القول عن شخص معين إنه يدرك كذا وكذا بحواسه لمجرد أننا نلاحظ أعضاء حسه وإلى أين تتجه ؛ نعم إنك تستطيع أن تجزم أحياناً بأن الشخص الفلانى لا يدرك الشىء الفلانى بحواسه ، وذلك حين يكون هذا الشىء خارج نطاق حواسه ، أما أن تجزم بأنه يدرك كذا وكذا لأنه واقع فى مجاله الحسى فليس ذلكُ بالمستطاع ؛ إننا إذ نلاحظ شخصاً معيناً فنراه يستجيب بسلوكه لمنبّه معين ، فعندئذ يجوز لنا أن نقول إنه قد أدرك ذلك المنبه إدراكاً حسياً ، مادام سلوكه قد جاء ملائماً لظروف الموقف ؛ فلو قلت لزميلى على مائدة الطعام : « ناولنى الملاّحة من فضلك » ثم فعل ، لكان ذلك داعياً إلى الترجيح القوى بأنه قد أدرك ما قلته له ، وإن يكن من الجائز أن يكون فعله عندئذ من قبيل المصادفة ؛ وأما إذا قلت له : إن رقم التلفون الذى تبحث عنه هو ٢٤٦٧ فراح يدير قرص التلفون بهذه الأرقام نفسها ، كان الترجيح أشد من الحالة السابقة ، بأنه قد أدرك قولى ولم يكن فعله من محض المصادفات ، لأن نسبة المصادفة هنا لا تزيد عن ١ إلى ١٠,٠٠٠ ؛ وإذا كان هنالك قارئ يطالع صفحة من كتاب بصوت مسموع ، ثم نظرت عندئذ إلى الصفحة التى يطالعها ، فوجدته يقرأ الكلمات التى أمامه ، فمن الخبل عندئذ أن أفترض بأن قراءته تلك لم تكن

إدراكاً حسياً لما أمامه ، بل إنها من قبيل المصادفات ؛ وهكذا نستطيع في حالات كثيرة أن نصل إلى ما يشبه اليقين عن الأشياء التي يدركها سوانا بحواسهم .

والإدراك الحسي هو نوع يندرج تحت جنس يشمله ويشمل سواه معه، وأعني به الحساسية ؛ فليست الحساسية مقصورة على الكائنات الحية ، بل إنها لتتمثل على أحسن صورها في الآلات العلمية ؛ فنحن نقول عن الشيء المادي إنه « حساس » لمؤثر معين إذا كان سلوكه في حضور ذلك المؤثر يخالف سلوكه في غيابه مخالفة ملحوظة ؛ فلوحة آلة التصوير حساسة للضوء ، والبارومتر حساس للضغط الجوي ، والترمومتر حساس للحرارة وهلم جرا ؛ وفي كل هذه الحالات يمكن القول — على سبيل التجوز — إن الآلة « تدرك ما يؤثر فيها إدراكاً حسياً » ؛ غير أننا لا نجيز لأنفسنا هذا القول ، ونشعر بأن عملية الإدراك الحسي تتضمن جوانب أكثر مما نشاهده في تأثر الأجهزة العلمية بمؤثراتها — فما هي هذه الجوانب التي لا بد من إضافتها إلى مجرد الحساسية لمؤثر معين ؟

الجواب التقليدي عن هذا السؤال هو : الجانب المضاف هو « الوعي » ؛ لكن مثل هذا الجواب — سواء أخطأ أو أصاب — ليس هو ما نبتغيه الآن ، لأننا ننظر إلى الكائن المتقبِّل للمؤثر الخارجي ، ننظر إليه من خارجه ، وليس « الوعي » مما يبدو على الظاهر الخارجي البادي لأعين الآخرين ؛ فإذا عرف هؤلاء الآخرون أن الشخص الذي أمامهم ذو وعي ، فإنما يكون ذلك استدلالا ، لا مشاهدة مباشرة ؛ فهل هناك في عملية الإدراك الحسي — كما تُرى من ظاهرها الخارجي — شيء يميزها من حساسية الآلة العلمية ؟

نعم هناك ، وذلك أن الإنسان حساس لمجموعة منوعة من مؤثرات أكثر

من أية آلة علمية ؛ فلئن كان لكل حاسة بشرية جهاز يفوقها فى وظيفتها الطبيعية ، فلوحات آلة التصوير مثلا تحس ضوء نجوم لا تحسه العين ، والترمومتر الطبي يسجل اختلافات يسيرة فى درجة الحرارة لا يحسها اللمس ، وهكذا ، لكنه محال أن نصل المنظار المكبر ومكبر الصوت ومقياس الحرارة الخ بحيث تندمج كلها فى كائن عضوى واحد يستجيب بطريقة مطردة لمجموعة المؤثرات التى تؤثر فى « أعضاء حســه » ؛ أى أنه ليس هنالك الجهاز العلمى الواحد الذى يحس المرئيات والمسموعات والملموسات وغيرها فى آن واحد كما هى الحال فى حواس الإنسان ؛ لكنه قد يُعْتَرَضُ بأن ذلك لا يدل إلا على قصور فى قدرتنا العلمية التى لم تتقدم بعد إلى الحد الذى نستطيع معه تركيب مثل هذا الجهاز العضوى ذى الحساسيات المنوعة ، وربما تحقق لنا فى المستقبل ما لم يتحقق لنا حتى الآن ؛ وإذن فلنعترف بأن الفارق المذكور وحــده لا يكفى للتفرقة بين الآلة الميتة والجسم الحى فى الحساسية .

والفارق الجوهرى — ولعله الفارق الوحيد من وجهة نظرنا الراهنة — هو أن الأجساد الحية خاضعة لقانون الترابط ، أى أنها خاضعة لقانون الأفعال المنعكسة المشروطة ؛ فانظر — مثلا — إلى الآلة التى نلقى فيها بالقروش فتخرج لنا قطع الحلوى ؛ فلك أن تقول عندئذ إن لديها حسياسية ترد بها على القروش المقذوفة فيها مثل هذا الرد المذكور ؛ ولكن هل يمكن تدريبها على أن تكتفى برؤية القرش من بعيد ، أو بسماعها لكلمة « قرش » فترد الرد نفسه ؟ هل إذا كنا فى كل مرة نقذف فيها بقرش ننطق بصوت معين مثل قولنا « أبرا كادابرا » فهل يجىء الوقت الذى يحل فيه هذا الصوت محل القرش فى استثارة الاستجابة

نفسها ؛ كلا ، ومعنى ذلك أن استجابات الآلة تظل غير مشروطة ، أى أنك مهما ربطت بين المنبه الذى يستثيرها وبين منبه آخر ، فيستحيل على هذا المنبه الثانى وحده أن يحل محل المنبه الأول فى استثارة الاستجابة عينها — نعم إن لدى الإنسان بعض الأفعال المنعكسة التى لا تتأثر بمثل هذا الربط ، كالعطس مثلا ، فإذا كان العطس فعلا منعكساً نردّ به على رائحة الفلفل ، ثم جمعنا بين الفلفل وأى شىء آخر ، ككلمة « فلفل » فلن يجىء الوقت الذى تكفى فيه الكلمة وحدها لاستثارة العطس كما كان يفعل المنبه الطبيعى ؛ لكن هذه حالات نادرة لا أهمية لها ؛ وأما الكثرة الغالبة من أفعالنا المنعكسة فيمكن ربط منبهاتها الطبيعية بمنبهات أخرى مصطنعة ، ثم هذه بأخرى ، ثم هذه بثالثة وهلم جرا ، ومع ذلك نظفر بالاستجابة عينها لأى منبّه شئنا ، مادمنا قد ربطناه بالمنبه الأصلى ؛ وهذا هو ما يجعل الأفعال المنعكسة عند الحيوانات العليا — وبخاصة عند الإنسان — أكثر تعقيداً وأبعد دلالة من انعكاسات الآلة ؛ ولننظر الآن هل هذا القانون وحده — قانون الأفعال المنعكسة المشروطة — كاف للتفرقة بين الإدراك الحسى وسائر ضروب الحساسية .

كان التنوع فى استجابات الإنسان على منبّه واحد بذاته هو الذى خلق الفكرة التى جرى عليها العرف ، وأعنى بها التمييز بين الإدراك من ناحية والإرادة من ناحية أخرى ؛ فإذا زارك عم غنىّ استجبت له بابتسامة ، حتى إذا ما ضاعت ثروته ثم عاود الزيارة استجبت له هذه المرة بشىء من البرود ؛ فالمنبّه واحد والاستجابة مختلفة لاختلاف الظروف ؛ مما جعل المفكرين يفرقون بين عملية الإدراك التى ندرك بها المنبه الخارجى ، والعملية الإرادية التى نوجه بها طريقة الاستجابة ؛ ولما كانت العملية كلها بادئة من

المنبه ومنتهية بالسلوك الذى يردّ عليه ، تسير فى مرحلتين متتابعتين : الأولى هى مرحلة استقبال الأثر الآتى من الخارج والإحساس به ، والثانية هى الفعل والحركة ، فقد جرى الرأى التقليدى على أن يطلق اسم الإدراك الحسى على الطرف الأخير من المرحلة الأولى ، وعلى أن يطلق اسم الإرادة على الطرف الأول من المرحلة الثانية ؛ وإذا كان الأمر كذلك جاز لنا أن نقول إن الإدراك الحسى لا يتغير إلا إذا تغير المنبّه ، وإنه يظل على حاله إذا بقى المنبه الخارجى هو هو ولم يتغير ؛ فإن لاحظنا تغيراً فى الاستجابة ناشئاً من الخبرات السابقة ، فليس ذلك التغير راجعاً إلى الإدراك الحسى — مادام المنبه واحداً — بل هو تغير فى الجزء المحرك الفاعل وحده ؛ فإدراكك الحسى لعمك فى حالتيه : حالة الغنى وحالة الفقر ، ثابت فى الحالتين ، لكن الذى تغير هو الجانب الإرادى الذى جعلك تبتسم لعمك فى الحالة الأولى وتعبس له فى الحالة الثانية ، أقول إن هذا هو الرأى فى الإدراك الحسى كما جرى به العرف ، لكنه رأى لا نقره ، إذ أن قانون الأفعال المنعكسة المشروطة أعمق أثراً من أن يترك الإدراك الحسى على ثباته المفروض ؛ فقد رأينا أن تركيز إنسان العين الذى يرجع أصلا إلى الضوء اللامع ، يمكن شرطه بحيث ينتج عن الصوت المرتفع ؛ فإذا كانت الرؤية لا تتم إلا إذا اتخذت عضلات العين وضعاً معيناً ، ثم إذا كان هذا الوضع العضلى الذى لو تركت الأمور على طبيعتها لا يتحقق إلا بوجود ضوء لامع ، قد أصبح يتحقق هو نفسه لوجود منبه آخر مختلف عن المنبه الطبيعى كل الاختلاف ، كان لنا أن نقول إن عملية الإدراك لا تظـــل على حالها بل يطرأ عليها التحول والتغير مع زيادة الخبرة وتنوعها .

إن ما يعقد مشكلة الإدراك الحسى هو أن الخبرة الماضية تتسلل فى

الأمر إلى حد بعيد جداً ، فلا نلرى – عند ما ننظر إلى إنسان أو حيوان يسلك سلوكا معينا إزاء شيء معين – إن كان يبنى سلوكه هذا على ما يدركه فعلا أو يبنيه على خبرة ماضية بعناصر الموقف ؛ فمن وجهة نظر الملاحظ الخارجى ، يكون الإدراك الحسى حالة من حالات الترابط السببى ؛ فإذا لاحظنا أنه كلما وجد شيء معين على مسافة معينة من جسم الإنسان ، قام هذا الجسم بحركات معينة ، قلنا إنه أدرك الشيء إدراكاً حسيا ؛ فإذا أدار الطفل الحديث الولادة عينيه تجاه الضوء ، كان لنا ما يبرر القول بأنه قد « أدرك » الضوء ؛ وإذا طار طائر فى غابة دون أن يصطدم بغصون الشجر ، ثم طار فى الغرفة واصطدم بزجاج النافذة ، جاز لنا أن نقول إنه كان يدرك الغصون فيجتنبها ولم يكن يدرك الزجاج فاصطدم فيه ؛ ولكن هب أن إنساناً يتحرك فى هذه الغرفة ولا يصطدم بالزجاج ، فهل نقول إنه يدركه فيجتنبه أم أنه يجتنبه لأنه يعرف من خبرته السابقة بوساطة اللمس أن ثمة زجاجاً فى النوافذ ؟ أحسب أنه يتصرف على نحو ما يفعل لا لأنه « يدرك » الزجاج بل لأنه « يعرف » من خبرته السابقة أن الزجاج موجود ، وإنه ليحدث أحياناً أن تكون النوافذ بغير زجاج فنظن خطأً أنه موجود ، مما يدل على أننا نصدر فى ذلك عن الخبرة السابقة لا عن الإدراك الراهن ؛ وهكذا يتأثر إدراكنا الحسى بالخبرة الماضية تأثراً يميل بنا إلى الظن بأننا ندرك ما لسنا – فى حقيقة الأمر – ندركه ؛ فالشخص القادر على القراءة يدرك – على ضوء خبرته الماضية – من المكتوب ما لا يدركه غير القارئ ؛ والموسيقى يدرك – مستعيناً بخبرته – فروقاً بين النغمات لا تميزها الأذن غير المدربة ؛ ومن لم يتعود سماع الكلام فى التلفون لا يدرك ما يقال فيه .

إن المشكلة التى نحن الآن بصددها ناشئة من أن الجسم البشرى – على

خلاف الآلة العلمية – دائم التغير فى استجاباته للمنبِّه المعين ، وأن هذا التغير سببه ما يحدث بفعل قانون الترابط ؛ والنظرة العجلى سرعان ما تخلط بين ما يدرَك فعلا وبين ما قد تسلل عن طريق الخبرة الماضية ، ويجعل الأمر كله إدراكاً حسياً ؛ فقد تسأل جماعة من الناس : ماذا ترون فى الأفق ؟ فيقول أحدهم : أرى سفينة ؛ ويقول آخر : أرى سفينة بمدخنتين ؛ ويقول ثالث : أرى سفينة ذاهبة من ميناء سوثامپتن إلى ميناء نيويورك ؛ فكم من هذه الردود يمكن اعتباره إدراكاً حسياً ؟ قد يكونون جميعاً على صواب فيما قالوا ، لكن ردودهم كلها قائمة على الاستدلال لا على الإدراك ، غير أنه ليس من اليسير أن تضع حداً فاصلا بين ما هو إدراك حسى وما هو استدلال من الإدراك الحسى ؛ فحتى الذى يقتصر فى إجابته على أنه يرى سفينة لم يقف عند حد إدراكه الحسى البحت ، مبعداً عنه ما قد اكتسبه بالخبرة ، وإلا فهو لا يرى فى الحقيقة إلا بقعة لونية لها شكل معين تتحرك على أرضية زرقاء ، والخبرة هى التى علمته أن هذه البقعة اللونية « معناها » سفينة ؛ أى أن ثمة فعلا منعكساً مشروطاً قد ربط عنده بين رؤية تلك البقعة اللونية فى ظروفها تلك ، وبين أن يسلك سلوكاً معيناً وهو أن ينطق بكلمة « سفينة » ؛ وإنه يكاد يستحيل علينا أن نبعد كل ما هو حصيلة الخبرة الماضية عن بقية عناصر الموقف الإدراكى لكى نقول فى يقين : هذا إدراك بالحس الراهن ، وهذه نتيجة خبرة ماضية .

كل ما يهمنا فى سياقنا الحاضر هو أننا لا نجاوز الصواب إذا فهمنا الإدراك الحسى – من وجهة نظر الملاحِظ الخارجى – على أنه الحالة التى يؤدى فيها الإنسان حركة معينة كلما ظهر له شىء معين ولا يؤديها إذا غاب ذلك الشىء ؛ هذا شرط كافٍ لتحديد حالات الإدراك الحسى ، وإن يكن شرطاً غير محتوم بالضرورة ، لأنه من الجائز أن يتم إدراك ولا تتبعه حركة

جسدية ، أو أن تحدث الحركة الجسدية لكنها تكون من الخفوت بحيث لا تُرى ؛ وكثيراً ما يتضح لنا فيما بعد أن شيئاً ما كان قد أُدرِك لكننا عند إدراكه لم نلحظ له استجابة ؛ فلقد رأيت أطفالا كثيرين يكررون بعد فترة من الزمن عبارة لم يكونوا — فيما بدا لمن يلاحظهم — قد سمعوها عند النطق بها ؛ وإذن فالاستجابة قد تأتى متأخرة ، وعدم حدوثها بعد حدوث المنبه مباشرة ليس دليلا على أن المنبه لم يكن قد أُدرِك فى حينه .

إن الطريقة الموضوعية التى بسطناها فى هذا الفصل لمعرفة الإدراك الحسى عند سوانا ، متوقفة — كما رأيت — على استجابتهم السلوكية لشىء معين فى ظروف معينة ؛ وهى طريقة ناجحة فى دراسة إدراك الحيوان وصغار الأطفال قبل تعلمهم الكلام ، بل هى الطريقة الوحيدة لمثل هذه الدراسة ، إذ لا سبيل أمامنا للحكم بأن حيواناً ما قد أدرك شيئاً أو أن طفلا رضيعاً قد أدرك شيئاً إدراكاً حسياً إلا بمراقبة ردود أفعاله لذلك الشىء ؛ فلو شاهدنا حيواناً ليس له عين ومع ذلك يتأثر بالضوء تأثراً يحفزه إلى الاتجاه نحوه أو الابتعاد عنه ، قلنا عنه إنه يدرك الضوء ، وهكذا — لكن الأمر يختلف اختلافاً بعيداً فى حالة الإنسان بعد تعلمه الكلام ، فنى هذه الحالة نتخذ كلامه — بغض النظر عن سائر أنواع سلوكه — دليلا على ما قد أدركه إدراكاً حسياً ؛ فلو رأيتُ أنا طائراً معيناً ، ثم قال لى زميلى إنه أدرك هذا الطائر بعينه فى اللحظة عينها ، اتخذت كلامه هذا دليلا على أنه قد أدرك نفس الذى أدركته أنا ، غير أن إدراكى أنا للطائر مختلف فى النوع عن الطريقة التى أعرف بها أن زميلى قد أدركه ، لأن كل ما عندى من دليل على إدراك الزميل للطائر « هو » كلمات » قالها وسمعتُها بأذنى ، ثم رجحت صدق قوله على أساس ما قد أدركته أنا إدراكاً بصرياً ؛

وواضح أن الطريقة الموضوعية لها عيوبها ، ومن أهم هذه العيوب افتراضها بأن العالم الخارجي هو كما يدركه الإنسان بحواسه مع أن الفرق بعيد — كما قد عرفنا من علم الفزياء — بين حقيقة الشيء الخارجي من جهة وبين طريقة إدراكنا له بحواسنا من جهة أخرى ؛ فلكي يتم إدراكنا الحسي بالشيء ينبغي أن تتوافر شروط طبيعية وفسيولوچية ، ثم لا بد كذلك أن تكون حواسنا قادرة على الإدراك ؛ إذ قد تتوافر الشروط الطبيعية والفسيولوچية ومع ذلك تعجز الحاسة عن إدراك ما قد تأثرت به من عوامل ؛ فهنالك موجات صوتية تحدث وتطرق الأذن ، ومع ذلك لا نسمعها لأنها أقصر مما نستطيع سمعه من موجات الصوت ؛ وهنالك موجات ضوئية أطول أو أقصر مما تستطيع العين رؤيته ؛ فموجات اللاسلكي هي من نوع الموجات التي تحدث الضوء ، لكنها أطول من أن تدركها حواسنا عارية ، وليس هنالك سبب في طبائع الأشياء نفسها يحتم بادئ ذي بدء أن نعجز عن إدراكها ، والتجربة وحدها هي التي تدلنا على ما يمكن إدراكه وما لا يمكن ، وكذلك أشعة س هي من نوع الموجات التي تحدث الضوء ، ولكنها أقصر من أن ندركها بالحواس ، فلو كانت لنا أعين من نوع آخر لأمكن أن نرى الأشياء التي تنبعث منها أشعة س هذه ؛ إننا لا نحس المغناطيس إلا إذا كان شديد القوة ، ولو كانت أجسادنا محتوية على كمية من الحديد أكبر مما تحتوي عليه الآن ، لأمكن أن نستغني بأجسادنا عن البوصلة في الملاحة .

لكن إن كان إدراكنا الحسي وحده لا يكفي ، حين ينحصر فهمنا له في حدود ما نلاحظه ملاحظة موضوعية ، إلا أنه من الخير أن تستنفد دراسته على أساس موضوعي أولا ، لأن نتائج هذه الدراسة صحيحة إلى

الحد الذى تستطيع أن تسوقنا إليه ، وبعدئذ نحاول دراسته من زاوية أخرى غير موضوعية كما سنفعل فى فصل تال ؛ على أنه لا يجوز لنا بحال من الأحوال أن نفترض بأن إدراكنا الحسى لشىء ما يتضمن معرفتنا لطبيعة ذلك الشىء ؛ والقائلون بأن الإدراك الحسى وحـده كاف للكشف عن حقائق الأشياء واهمون وهماً لا بد من التخلص منه إذا أردنا لفلسفتنا أن تكون شيئاً أكثر من مجرد قصة خيالية ممتعة .

الفصل السادس

الذاكرة من وجهة نظر موضوعية

إننا فى هذه الفصول نعنى بما نستطيع معرفته عن سوانا من ملاحظة سلوكهم كما يبدو للرائى ؛ وأريد فى هذا الفصل أن أبحث كل ما يمكن تسميته بكلمة « ذاكرة » إلى الحد الذى يمكن للذاكرة أن تقع فى مجال الملاحظة الخارجية ؛ ولعله من الخير أن أثبت فى هذا الموضع رأيى فى « المذهب السلوكى » ورائده هو « الدكتور واتْسُن » — فهو مذهب يزعم أصحابه أن كل ما تستطاع معرفته عن الإنسان يمكن الكشف عنه بطريقة الملاحظة الخارجية ؛ أعنى أن ليس ثمة من الحقائق ما يستوجب بالضرورة أن نعتمد على ملاحظة الإنسان لنفسه من باطن ، أى أن يكون الملاحِظ والملاحَظ شخصاً واحداً بعينه ؛ فإنى وإن كنت لا أوافق على هذا الرأى من أساسه ، إلا أنى أعتقد بأن فيه من الصواب أكثر مما يظن الناس ، كما أعتقد أنه من المستحسن أن نطوّر الطريقة السلوكية إلى أقصى حدودها ؛ ذلك لأنى أرى أن المعرفة التى نستمدها بهذه الطريقة — ما دمنا نسلّم بعلم الفيزياء — معرفة تكفى نفسها بنفسها ، ولا يلزمها فى أى جزء من أجزائها أن تلجأ إلى حقائق أخرى مما يُسْتَمَدُّ بالتأمل الباطنى ، أى مما يصل إليه الإنسان حين يلاحظ دخيلة نفسه بنفسه دون أن يكون ذلك فى مستطاع أحد سواه ؛ غير أنى رغم ذلك كله أعتقد أن ثمة حقائق لا يوصل إليها إلا بالتأمل الباطنى ، بل إنى لأذهب إلى أبعد من هذا وأقول إن مثل هذه الحقائق ضرورى عند ما نعرض علم الفيزياء عرضاً نقدياً ، وهو العلم الذى يأخذه السلوكيون مأخذ التسليم ؛ لهذا سأعمد — بعد أن أعرض نظرية السلوكيين فى الإنسان —

إلى بحث دقيق أحلل به ما نعرفه من علم الفزياء ، لكى أعود بعدئذ إلى البحث مرة أخرى فى الإنسان ، منظورا إليه هذه المرة من الداخل ؛ ثم أحاول آخر الأمر أن أستخلص النتائج الخاصة بما نعلمه عن الكون على وجه العموم .

تستعمل كلمة « ذاكرة » بمعان مختلفة ، فهى تستعمل بمعنى واسع ، وذلك حين نطلق الكلمة على قدرة الإنسان على تكرار الحركات الجسدية التى تعلمها من قبل ، وهو ما يسمى « بالعادات » كالمشى والكتابة والسباحة وركوب الدراجة ؛ لكنها أيضاً تستعمل بمعنى ضيق ، وذلك حين لا تطلق إلا على استعادة الإنسان لحادثة وقعت فيما مضى ؛ فبالمعنى الواسع للكلمة نقول عن الكلب إنه « يتذكر » صاحبه ؛ وإذا نودى باسمه عرفه ؛ وبهذا المعنى الواسع نفسه يتحدث فرانسس دارون عما يسميه بذاكرة النبات ، وكذلك صموئيل بتلر حين يفسر الغرائز بأنها تجارب الأسلاف « نتذكرها » ؛ لكننا نرى برجسون من ناحية أخرى يرفض أن يجعل العادات من الذاكرة ، إذ الذاكرة بمعناها الصحيح عنده هى استعادة حادثة مضت ، والحادثة الواحدة لا تكون عادة لأنها حدثت مرة واحدة ؛ على حين يرى السلوكيون أن برجسون قد أخطأ فى الرأى ، لأنه لا ذاكرة إلا فى العادات التى يحتفظ بها الإنسان ، فإذا درسنا العادات وطرائق تكونها ، فقد درسنا « الذاكرة » بالتالى ، وليس ما يدعو أن نخصص للذاكرة بحثا مستقلا فمن أقوال الدكتور واتسن فى ذلك « أن السلوكى لا يستخدم كلمة « ذاكرة » أبداً ثم يأخذ فى عرض الأمثلة الموضحة فيبدأ بمثل الفأر الأبيض فى المتاهة : فقد استغرق الفأر أربعين دقيقة فى المرة الأولى ليخرج من المتاهة ؛ وبعد خمس وثلاثين محاولة تعلم الفأر أن يخرج من المتاهة فى ست ثوان بغير خطأ واحد فى الطريق ؛

ثم أبعد عن المتاهة ستة أشهر ، فلما أعيد إليها خرج منها فى دقيقتين وأخطأ فى معرفة الطريق الصحيح ست مرات ؛ ويوضح هذا المثل كم احتفظ الفأر بعادة الخروج من المتاهة ؛ مثل آخر : قرد وضع فى صندوق أعد لإجراء التجربة ، فاستغرق بادئ الأمر عشرين دقيقة ليفتح الصندوق ؛ وفى المحاولة العشرين فتح الصندوق فى ثانيتين ؛ ثم أبعد عن الصندوق ستة أشهر ، فلما أعيد إليه فتحه بعد أربع ثوان .

والمفهوم عن الإنسان أن كثيراً من العادات التى يعتادها بالتعلم يظل محفوظاً مدى فترة طويلة لا تمارس فيها تلك العادات . كركوب الدراجة والسباحة ؛ غير أن الدكتور واتْسُن يبالغ قليلا فيقول : « لو زعم لك شخص لا يجيد الرماية أو لعب الكرة والصولجان ، بأنه كان يجيدها منذ خمس سنوات ثم أهمل المران ففقد مهارته ، فلا تصدقه لأن معنى ذلك أنه لم يكن يجيدها قط » ومهما يكن من أمر ، فليس هذا شأن العازفين على الكمان أو البيان ، فهؤلاء يجدون المران اليومى ضرورة محتومة لجودة العزف ؛ وعلى كل حال فليس من شك فى أن الإنسان يحتفظ بعاداته الجسدية أمداً طويلا ؛ وهو يحتفظ ببعضها — كالسباحة — إلى حد بعيد ، وأما بعضها الآخر — كالكلام بلغة أجنبية — فإهمال المران يضره ضرراً بليغاً .

وأما الذاكرة بمعناها الضيق ، وهو استعادة حادثة وقعت فيما مضى ، فيمكن تفسيرها بأنها عادة « كلامية » ؛ فإذا قابلت صديقك فى الطريق — مثلا — وقلت له : هل تذكر إذ كنا فى لندن وكنا نسير فى الطريق الفلانى وقلت لى كذا ؟ كان تفسير هذا التذكر هو أنك حين كنت مع صديقك فى لندن ، كنت قد كونت عادات كلامية معه بحيث إذا رأيته مرة أخرى عادت إليك عاداتك الكلامية بل عاد إليك بعض استجابات

جسدية معينة ؛ وفى هذا يقول واتْسُنْ : « إننا لا نعنى بكلمة ذاكرة سوى أننا حين نتعرض لمؤثر للمرة الثانية بعد غيبة زمنية ، فإننا نؤدى نفس العمل المعتاد القديم (فنقول نفس الكلمات القديمة ونتصرف بنفس السلوك القديم) الذى كنا قد اعتدناه ونحن أمام المؤثر نفسه فى المرة الأولى » .

ويعترض برجسون على هذا بقوله إن تذكر الشيء الذى حدث مرة واحدة ليس هو من قبيل العادات ، لأن العادة لا تتكون من مرة واحدة ؛ غير أن قول برجسون هذا فيه مغالطة لأن الحيوان والإنسان معاً كثيراً جداً ما يتعودان العادة من تجربة واحدة ؛ فمن الجائز جداً أن يعرض مؤثر مرتبط بحادث قديم فيستتبع سلسلة من حركات الجسد ، وهذه بدورها تستتبع ألفاظاً تصف ذلك الحادث الماضى ؛ ولكن قد تنشأ هنا مشكلة وهى أن احتفاظ الذاكرة بحادث سابق محال أن يكون عادة « كلامية » إلا إذا كان صاحب هذا الحادث قد رواه لنفسه عدة مرات ؛ فحين التقى الرجل الذى ضربه واتْسُنْ مثلا ، حين التقى بصديقه وقال له : « هل تذكر إذ كنا فى كذا وكذا ؟ » فهو لم يستعمل عندئذ ألفاظاً اعتادها ، لأنه ربما لا يكون قد نطق هذه العبارة نفسها من قبل ؛ وحقيقة الأمر هى أنه يستخدم عاداته الكلامية بما يلائم حادثة نفسية راهنة ، والذى استدعى الحادثة النفسية الراهنة عادة مرتبطة بالشخص الذى قابله . . . فليست الكلمات بذاتها هى التى نعدّها عادات ، بل العادات هى الأفكار التى جاءت تلك الكلمات لتعبر عنها ؛ نعم إننا إذا كررنا قصيدة حفظناها فتسلسل ألفاظها يجرى وفق عادة تتكون كأى عادة جسدية أخرى ، ولكن ما هكذا تكون الحال حين نعيد حادثاً ماضياً فنصفه بألفاظ لم نستعملها قط من قبل ؛ فليست الألفاظ فى هذه الحالة هى التى نعيدها ولكننا نعيد ما تدل عايه الألفاظ ؛ وعلى ذلك فإذا أردنا

تعليل التذكر بأنه عادات تتكون ، فلا ينبغى أن نلتمس تلك العادات فى الألفاظ ، بل نلتمسها فى معانيها .

وإن نظرية واتسن لترتطم بمشكلة عسيرة حين يطبقها على اللغة ؛ فالفأر الذى حفظ طريقه فى المتاهة قد حفظ فى الحقيقة حركات جسدية معينة تكونت له منها عادات ، وكذلك نحن حين نحفظ شيئاً بألفاظه كما نحفظ قصيدة من الشعر ؛ ولكن افرض أننى قابلت صديقاً فقلت له : « قابلت علياً فى القطار هذا الصباح » ثم قابلت صديقاً آخر فقلت له : « رأيت علياً فى قطار الساعة التاسعة من صباح اليوم » — فهاتان عبارتان مختلفتان لفظاً ، وإذن فالحادثة التى تذكرتها ثم ذكرتها فى العبارة الأولى مرة وفى العبارة الثانية مرة ثانية ، لا يجوز أن أقول عن تذكرى إياها إنه عادة كلامية ، إذ لو كانت كذلك لكررت العبارة نفسها فى المرتين ؛ فما الكلمات إلا الحركات الجسدية التى يمكن بواسطتها وحدها أن أعلن عن حادث تذكرته ، معنى ذلك أن التذكر ليس مجرد عادة حركية بدنية يلاحظها الملاحِظ من الخارج إذا أراد أن يبحث فى الذاكرة بحثاً موضوعياً كما يريد السلوكيون أن يفعلوا .

فالظاهر أن الربط لا ينتقل مباشرة من المنبّه إلى الكلمات ، بل هو ينتقل من المنبه إلى الفكرة ومن الفكرة إلى الكلمات التى تعبر عنها ؛ وكثيراً ما نحتفظ « بالمعنى » المعين بغير ألفاظ معينة تعبر عنه ؛ فقد أحتفظ بفكرة البرهان على نظرية هندسية دون أن أحتفظ بنفس الكلمات التى كنت قد استخدمتها عند ما تعلمتها ؛ وإذن فليس من اليسير أن نكتفى بمجرد الترابط اللفظى فى تفسير عملية التذكر . . . ولقد ثبت فى حالات كثيرة أن الأطفال استطاعوا بعد تعلمهم الكلام أن يتذكروا حوادث حدثت لهم قبل ذلك التعلم ، ثم وصفوها بعدئذ بما تعلموه من كلمات ؛ وهذا يبين أن الذاكرة

كانت موجودة فى صورة غير لفظية خلال المدة التى سبقت الكلام ، ثم وجدت سبيلها بعدئذ إلى التعبير اللفظى ؛ على أن المشكلة الحقيقية التى تواجه نظرية واتْسُنْ – فيما أرى – هى أننى قد أذكر المعنى الواحد بعدة صور لفظية ؛ ولا يعقل أن أكون قد أدرت هذه الصور اللفظية كلها فى رأسى وربطتها كلها بذلك المعنى ، حتى إذا ما دعا ذلك المعنى داعٍ إلى الذاكرة ، استجبت له بإحدى تلك الصور اللفظية ، أقول إن هذا أمر لا يعقل ، لكنه هو الفرض الوحيد الذى يجب افتراضه إذا جعلنا التذكر ربطاً لفظياً لا أكثر ولا أقل .

الفصل السابع

الاستدلال باعتباره عادة

سنبحث موضوع الاستدلال فى هذا الفصل كما يراه ملاحِظ ينظر إلى
الأمر من خارج ؛ ولئن كان الاستدلال حقاً يدل على ذكاء صاحبه ويبين
الفرق بين الإنسان والآلة ، إلا أن الاستدلال كما عالجه المنطق التقليدى
قد بلغ من الضلال حداً يثير فينا الشك فى نسبة هذه المكانة كلها للاستدلال ؛
ذلك أن الاستدلال القياسى الذى سيطر على رجال المنطق منذ أرسطو حتى
جاء بيكن فعارضه ، لا يؤدى شيئاً أكثر مما تؤديه الآلة الحاسبة ، بل إن
الآلة الحاسبة لتؤديه على صورة لها من الدقة ما ليس يتحقق لأى أستاذ شئت
من أساتذة المنطق الأرسطى ؛ فالمفروض فى القياس الأرسطى أنك تعرف
من قبل أن كل الناس فانون وأن سقراط إنسان ، ثم تستنتج نتيجة لم يطرأ
ببالك قط أن تجعلها موضع شك ، وهى أن سقراط فانٍ ؛ نعم قد يحدث
مثل هذا الاستدلال فعلا ، ولكنه نادر الحدوث جداً ؛ والحالة الوحيدة
التى سمعت عنها فى حياتى عن استعمال مثل هذا القياس ، هى حالة ابتدعها
« شلر » على سبيل الفكاهة ، وهى أنه أصدر ذات مرة عدداً من أعداد
المجلة الفلسفية « عقل Mind » وأراد له أن يكون فكاهة ، ثم أرسل النسخ
لكثير من الفلاسفة عندئذ ، ومن بينهم فيلسوف ألمانى ؛ فما إن وقعت عين
الفيلسوف الألمانى على الإعلانات الواردة فى ذلك العدد حتى أخذته الدهشة
والحيرة من عجب ما قد رأى ؛ لكنه سرعان ما تنبه إلى أن كل شىء فى
هذا العدد مقصود به الفكاهة وإذن فالإعلانات الواردة فيه مقصود بها
الفكاهة ؛ ولست أعرف قط مثلا آخر غير هذا المثل تجىء فيه نتيجة القياس

بعلم جديد لصاحبها ؛ وليس لى بد من الاعتراف بأن الطريقة القياسية التى سادت المنطق ألفى عام ، لم تضف إلى العلم شيئاً يذكر .

فالاستدلالات التى نؤديها فعلا فى حياتنا اليومية تختلف عن هذه الأقيسة المنطقية فى وجهين ، هما : أنها استدلالات لها أهميتها بالنسبة إلى أغراضنا ، وأنها غير مجزوم بصدقها ؛ على حين أن الأقيسة المنطقية التقليدية تافهة فى مادتها من جهة ، ومعصومة من الخطأ من جهة أخرى ؛ ولك إن شئت أن تعدّ الاستدلال القياسى تحفة من التحف القديمة ؛ إن دلت على شىء فهى تدل على الجبن العلمى ؛ إذ كان الرأى عند أصحابه هو أنه لو تعرض الاستدلال لأيسر احتمال للخطأ كان من الخطر أن ننتزع منه نتيجة نركن إليها ؛ وهكذا كان طابع التفكير عند قساوسة العصور الوسطى ، بل هكذا كان طابع حياتهم نفسها ، فهم ينشدون السلامة على حساب الخصوبة .

ثم جاءت مع النهضة الأوربية روح مغامرة سرت فى أرجاء العالم ؛ ولكن هذه الروح المغامرة لم تظهر فى مجال الفلسفة أول الأمر إلا على صورة الثورة على أرسطو وحده ، وجاز للثائرين أن يأتمّوا بمن شاءوا بعد ذلك من فلاسفة الإغريق ، وحبذا لو كان هذا الإمام الجديد هو أفلاطون ؛ وكان بيكن وجاليليو هما أول من جاءنا بالمنهج الاستقرائى ، أما بيكن فلم يزد على تخطيط المنهج تخطيطاً تعرض فيه لكثير من الخطأ ، وأما جاليليو فهو الذى جعل من المنهج الجديد أداة من شأنها أن تؤدى إلى نتائج عظيمة حقاً ؛ إذ هو الذى أصبح أساساً لعلم الفزياء الرياضية الحديثة ، غير أن المتحذلقين من العلماء — لسوء الحظ — ما إن قبضوا بأيديهم على الطريقة الاستقرائية حتى راحوا يخضعونها للقيود والقواعد حتى باتت مغلولة بما كان يغل الطريقة الاستنباطية من قبلها ؛ ذلك أنهم راحوا يبحثون عن الوسائل التى تجعل من الاستقراء سبيلا مؤدية دائماً إلى النتائج اليقينية التى لا يأتيها

الباطل ، فسلبوه طابع المغامرة الذى كان يميزه ؛ وانقض عليهم « هيوم » بجدل المتشكك ليبرهن لهم أن الاستقراء قد يتعرض للخطأ ، فنهض « كانْت » للرد عليه بفلسفة غمر بها العالم الفلسفى حتى أغرقه فى خلط وإبهام لم يفق منهما إلا اليوم ، إذ أخذ يتخلص منهما شيئاً فشيئاً ؛ فإذا كان قد أشيع عن « كانْت » أنه أعظم فلاسفة العصر الحديث ، فلست أراه إلا نكسة شاءها لنا الحظ العاثر .

قوام الاستقراء — كما تعرضه كتب المنطق — هو أن « ا » و « ب » إذا اطرد تلازمهما فى الوقوع ، كان المرجح أنهما سيتلازمان فى الوقوع دائماً ، بحيث يجوز أن نتخذ من حدوث أحدهما علامة على حدوث الآخر ؛ وليس فى نيتى الآن أن أبحث عن التبرير المنطقى لهذا الضرب من البرهان ، وسأقتصر الآن على النظر إليه من حيث هو « مران » نلاحظه فى عادات الإنسان والحيوان على السواء ؛ وإذا نظرنا إلى الاستقراء على أنه « مران » نعتاده لتكرار حدوثه فلن نجده سوى صاحبنا القديم : « قانون الأفعال المنعكسة المشروطة » أو هو الترابط ؛ فالطفل إذا أمسك بسلك مكهرب وارتعش جسمه ، تجنب بعد ذلك الإمساك بالأسلاك ؛ وإذا كان قد تعلم الكلام ، فهو يقول إن الإمساك بالأسلاك ضار ؛ وعندئذ يكون بمثابة من أجرى عملية استقرائية مستنداً فيها إلى مثل واحد ؛ ولكن الاستقراء موجود فى صورة عادة جسدية عند الطفل قبل أن يتعلم الكلام ، بل هو موجود عند الحيوان لو استثنينا من الحيوان مراتبه الدنيا فى سلّم التطور ؛ فنظريات الاستقراء فى المنطق ما هى إلا المبررات نصطنعها فيما بعد لنبرهن بها على أن ما كنا نعمله بالفعل هو الصواب المعقول ، ولست أريد بذلك أنها مبررات واهية ، إذ حسبنا أن نعلم أن سلوكنا وسلوك أسلافنا قد أدى إلى

بقائنا ، وإذن فهو سلوك معقول ؛ وكل ما أريد إثباته هنا هو أن الاستقراء مسوقاً فى صوره لفظية هو مرحلة متأخرة سبقتها فى التطور مرحلة كان الاستقراء فيها ساوكياً ، إذ ما هو إلا مبدأ « الاستجابات المحفوظة » .

ولقد سبق لى أن شرحت هذا النوع من الاستجابة ، وألخصه الآن بقولى إنه إذا استدعى حادث معين استجابة معينة ، ثم إذا كان هذا الحادث مسبوقاً بحادث آخر حدث لتوه ، أو كان هذا الحادث ملازماً لحادث آخر حدث معه فى اللحظة عينها ، فإنه بعد فترة من الزمن يصبح هذا الحادث الثانى وحده كفيلا باستدعاء الاستجابة التى لم تكن لتحدث إلا رداً على الحادث الأول ؛ مثال ذلك أن يكون من شأن حادث معين أن يثير إفرازاً فى غدة معينة ، وبالتالى يطرأ على الجسم انفعال خاص يتبع ذلك الإفراز ، فإنه إذا ما ارتبط ذلك الحادث بلفظة ، أصبحت اللفظة وحدها فيما بعد كافية لأثارة إفراز الغدة ، وبالتالى مثيرة لذلك الانفعال نفسه ، وقد تطول سلسلة المنبهات المترابطة إلى غير حد ، فالحادث الثانى الذى حل فى الإثارة محل المنبه الأول ، قد يرتبط بدوره بحادث ثالث فيؤدى إلى النتيجة عينها ، وهـــذا الثالث برابع وهلم جرا ، فلو آلمت طفلا أثرت فيه الكراهية ، ولو تكرر منك إيلامه أصبح مجرد ظهورك أمامه مثيراً لكراهيته ، ثم يرتبط شكلك باسمك ، فيصبح مجرد ذكر اسمك بعد ذلك مثيراً لكراهيته ، وإذا كنت طبيباً للعيون ، انتقلت كراهية الطفل إلى أطباء العيون جميعاً ، وقد يمتد ذلك معه فيكره فلسفة اسپينوزا حين يعلم أن هذا الفيلسوف كان يصنع المناظير ، وربما انتقلت هـــذه الكراهية لاسپينوزا إلى كراهية للفلسفة الميتافيزيقية كلها ، وإلى كراهية لليهود أجمعين لأن اسپينوزا كان يهودياً . . . هذا مثل للترابط المشروط فى مجال الانفعال ، وأما المران الاستقرائى الذى يربط السبب بمسببه ، فينبغى أن نلتمسه فى مجال العضلات .

إذا أطعم إنسانٌ حيوانا أليفاً جرى وراءه هذا الحيوان كلما رآه ، فنقول عندئذ عن الحيوان إنه يتوقع طعاماً ، والواقع أنه يسلك نفس السلوك الذى كان يسلكه لو كان الذى يراه طعاماً ، وهذا مثل للعفل المنعكس المشروط ؛ فقد رأى الحيوان ذلك الشخص المعين مصحوبا بالطعام دائما ، فأصبح الشخص وحده مثيراً فيه لنفس الاستجابة التى يستجيب بها للطعام .

فإذا صورنا الموقف فى صورة مجردة ، كان كما يلى : كان من شأن المنبه « ا » — أول الأمر — أن يستحدث الاستجابة « حـ » ، وقد أصبح المنبه « ب » ستحدث هذه الاستجابة نفسها نتيجة لما بين « ا » و « ب » من ارتباط ؛ أعنى أن « ب » قد أصبحت « علامة » دالة على « ا » ؛ فكل شىء يمكن أن يصبح علامة دالة على أى شىء ما دام الشيئان قد تلازما ؛ وأبرز مثل لهذه العلامات الدالة عند الإنسان هو كلمات اللغة ، إذ تصبح الكلمة علامة دالة على مسماها ما دامت الكلمة قد اقترنت بذلك المسمى ؛ ودلالة العلامات على مدلولاتها هى من قبيل الاستقراء العملى . فأينما قرأنا أو سمعنا عبارة لغوية ، كان تأثرنا بهذه العبارة مستنداً إلى عملية استقرائية بهذا المعنى ، ما دامت الألفاظ المستخدمة فى العبارة علامات تشير إلى ما تعنيه من أشياء ، أى أننا نستجيب للألفاظ بنفس الاستجابة التى كنا نستجيب بها للمنبهات الأصلية — أى الأشياء — التى جاءت الألفاظ لتنوب عنها ؛ فلو قال لى قائل : « قد اشتعلت النار فى بيتك » كان أثر العبارة عندى هو نفس الأثر الذى كان يحدث لو رأيت النار مشتعلة فى البيت .

وما الاستقراء العلمى إلا محاولة لتنظيم العملية التى ذكرناها والتى

يجوز لنا أن نسميها « بالاستقراء الفسيولوچى » ؛ وواضح أن الاستقراء الفسيولوچى – كما يمارسه الحيوان والأطفال والهمج – عملية معرضة للخطأ ؛ فهاهو ذا الطفل الذى أجرى عليه الدكتور واتسن تجربته ، قد انتهى إلى نتيجة استقرائية هى أنه كلما رأى فأرا توقع أنه يسمع صوتاً عاليا ، لأنه رأى الشيئين مرتبطين فى خبرته ؛ ثم هاهو ذا « بيرك » Burke – المؤرخ المشهور – قد استنتج من مثل واحد – ثورة كرومول – أن الثورات تؤدى إلى الطغيان العسكرى ، لأنه رأى الطرفين مرتبطين فى الثورة المذكورة ؛ وهناك الهمجى الذى لاحظ ارتباطا بين رداءة المحصول وبين وفود رجل أبيض إلى قبيلته ؛ ومن هـذا القبيل أيضاً ما ظنه أهل سيينا Siena أن الموت الأسود الذى اجتاحهم عام ١٣٤٨ عقاب لهم على غرورهم الذى دفعهم إلى البدء فى بناء كنيسة مسرفة فى الفخامة ؛ وهكذا تستطيع أن تذكر أمثلة لا تنتهى عند حد للإنسان يجعل الحادثين المتلازمين فى الوقوع سببا ونتيجة ؛ وإذن فلا مندوحة لنا عن طريقة محكمة نسير على نهجها فى الاستقراء لتوصلنا إلى النتائج الصحيحة ، ولكن هذه مسألة علمية نرجئ الحديث فيها الآن .

فالذى نعنى به الآن هو أن الاستدلال على الصورة التى يقع بها فعلا فى شئون الحياة العملية الجارية ، تطور للمبدأ الأصيل ، مبدأ الأفعال المنعكسة المشروطة ؛ على أن الاستدلال كما يجرى فعلا منقسم إلى نوعين : أولها الاستدلال الاستقرائى ، وثانيهما هو الاستدلال الاستنباطى الذى يتمثل فى البراهين الرياضية ؛ والأول أهم من الثانى بدرجة كبيرة ، لأنه يشمل – كما رأينا – طريقتنا فى استخدام العلامات بشتى صنوفها ، ويشمل التعميمات التجريبية ، كما يشمل أيضاً العادات التى نعبر عنها بتلك التعميمات التجريبية تعبيراً لفظيا ؛ وإن كنت أعلم أن وجهة النظر التقليدية

تستنكر غاية الاستنكار أن نعد معظم الحالات السالفة استدلالا ؛ مثال ذلك حين تقرأ فى الصحيفة اليومية أن الحصان الفلانى قد فاز فى سباق داربى ، فتقوم بعملية استقرائية – من وجهة نظرنا وهو ما تنكر النظرة التقليدية أنه استدلال على الإطلاق – إذا أنت اعتقدت بناء على ما قد قرأت أن ذلك الحصان المذكور قد فاز فعلا فى السباق ، ذلك لأن المنبه الذى تأثرت به لم يكن رؤيتك للحصان نفسه وهو يفوز ، بل كان علامات سوداء مرقومة على الورق الأبيض فى الصحيفة اليومية ، وليست ترتبط هذه العلامات السوداء بالحصان الفائز وبسباق داربى إلا بعلاقة الترابط الذى يجعل شيئاً ينوب عن شىء لما وقع بين الشيئين من اقتران فى الخبرة السابقة ؛ هذا استدلال فى رأينا ، وأما النظرة التقليدية فلا ترى الاستدلال إلا فى « العمليات العقلية » التى نستعرض بها « المقدمات » لكى ننتزع « النتيجة » منها ؛ وعندى ألا فرق بين العملية الاستقرائية المحكمة الدقيقة وبين « الاستجابة المحفوظة » فى صورها الساذجة ، فما الأول إلا تهذيب للثانى ، أما من حيث الأساس والجوهر فالعمليتان من صنف واحد .

وأما البراهين الرياضيـــة فرأيى فيها أن النتيجة دائماً تحتوى على كل المقدمات أو على بعضها ، وكل ما فى الأمر أن النتيجة كتبت ما فى المقدمات بلغة جديدة ؛ لكنه ليس من اليسير علينا غالباً أن نرى صدق هذه الحقيقة ، أعنى أن نرى أن النتيجة هى نفسها المقدمات مكتوبة بلغة غير لغة المقدمات ؛ أما الواقع فهو هذا : لدى الرياضى مجموعة من قواعد على أساسها يتصرف فيما بين يديه من رموز ؛ وتطبيق القواعد على الرموز الرياضية يحتاج إلى مهارة من نوع المهارة التى يتطلبها لاعب البلياردو مثلا وهو يلتزم القواعد فى لعبته ، والفرق بين الرياضى إزاء رموزه وقواعد التصرف فيها ، ولاعب

البلياردو إزاء كراته وقواعد التصرف فيها ، هو أن قواعد البليارد جاءت اتفاقاً ، على حين أن بعض قواعد الرياضة — على الأقل — يمكن وصفها بأنها « حق » بمعنى من معانى هذه الكلمة ، ولا نقول عن إنسان إنه يفهم الرياضة ما لم يكن قد « رأى » أن هذه القواعد صحيحة ؛ ولنا أن نسأل الآن : ما معنى هذا ؟ رأيي أن الأمر هنا لا يختلف إلا فى درجة التعقيد وحدها عن العملية التى نفهم بها أن لفظتى « نابليون » و « بونابرت » تشيران إلى شخص واحد بعينه ؛ على أننا إذا أردنا شرحاً لهذا ، كان لزاماً علينا أن نعود إلى ما قد سبق لنا ذكره فى الفصل الخاص « باللغة » عندما تحدثنا عن إدراك معانى الجُمَل فقلنا إنه يتضمن إدراكاً « للصور » .

فللإنسان قدرة على الاستجابة للصورة (الفورم) وهى قدرة لا نزاع فى أنها موجودة كذلك عند الحيوانات العليا بدرجة قليلة جداً بالنسبة للإنسان ؛ وهى عند الإنسان نفسه تتفاوت من فرد إلى فرد ، على أنها تزداد تدريجاً — بصفة عامة — حتى يبلغ الإنسان سن المراهقة ، وأحسبها هى المميز الرئيسى الذى يحدد طبيعة « الذكاء » ، فيم تتألف هذه القدرة على إدراك الصور ؟

إن الطفل إذا ما تعلم حرفاً من أحرف الهجاء — حرف هـ مثلا — لا يتعذر عليه قراءته أينما وجده وبأى لون كُتبَ به : أبيض أو أسود أو أحمر ، وبأى حجم جاء : كبيراً أو صغيرا ؛ ومعنى ذلك أنه أدرك فى الحرف جانبه المميز ، وهو « صورته » ؛ ولقد أعطيت ابنى وهو دون الثالثة قطعة من الخبز على شكل مثلث ، وقلت له : هذا مثلث ؛ فلما رأى قاعدة تمثال فى اليوم التالى وعليها أشكال مثلثة ، أشار إليها قائلا : هذه مثلثات ، وذلك أن « صورة » قطعة الخبز ، بعد اطراح خصائصها الأخرى من طعم ولون

وملمس ، قد انطبعت فى ذهنه ؛ وهذا الضرب من إدراك « الصورة » فى الأشياء هو المرحلة الأولية فى عمليات الإدراك الصورى .

ويمكن ترتيب « المادة » و « الصورة » فى سلّم متدرج كما فعل أرسطو ؛ فمن صورة المثلث نرتفع إلى صورة متعدد الأضلاع ، ومن متعـــدد الأضلاع نرتفع إلى صورة الشكل إطلاقا ، ومن صورة الشكل نرتفع إلى فكرة النقط يتألف منها الشكل ، ثم نركز إدراكنا فى النقطة من حيث هى فكرة صورية — كل خطوة من هذه الخطوات هى خطوة نبتعد بها عن « المادة » ونوغل بها فى عالم « الصور » ، وفى كل خطوة يزداد الأمر عسرا بالنسبة للخطوة السابقة ؛ وموضع الصعوبة هو فى أن نكون استجابة واحدة للمنبّه الصورى ما دامت صورته ثابتة ومهما تعددت واختلفت مادتها بعد ذلك ؛ فإذا قلنا عن أنفسنا إننا « نفهم » صياغة رياضية معينة ، كان معنى ذلك أننا نستجيب لها على النحو الملائم ، أى أنها فى الواقع تصبح ذات « معنى » بالنسبة إلينا ، وهذا هو نفسه ما نعنيه عندما نقول إننا « نفهم » كلمة « قط » ، غير أن فهمنا لكلمة « قط » أيسر من فهمنا للصيغة الرياضية ، لأن التشابه بين أفراد القطط هو من الظهور بحيث يجعل حتى الحيوان قادراً على أن يستجيب لكافة القطط على السواء استجابة واحدة ؛ أما حين نكون إزاء رموز جبرية فى الرياضة ، فالأمر يتعقد ، لأن الصورة الواحدة فى العبارتين المتساويتين لا تكون ظاهرة بهذا الوضوح ؛ فحتى أبسط الصيغ الجبرية مثل $(س + ص)^٢ = س^٢ + ٢ س ص + ص^٢$ لا يكون تشابه الصورة فى الشقين المتعادلين واضحاً ، مع أن « فهم » هذه المعادلة لا يعنى إلا إدراك الصورة الواحدة الكائنة فى كلا الشقين على السواء ؛ لكن قل ما شئت عن صعوبة إدراك الصورة فى الرياضة ، إلا أنها

عملية هى هى نفسها العملية التى ندرك بها الصورة فى أبسط الحالات ؛ وأعود فأكرر مرة أخرى بأن إدراك الصورة معناه الاستجابة برد فعل واحد للصورة الواحدة مهما اختلف السياق أو اختلفت المادة التى انصبّت فى هذه الصورة ؛ فإذا أدركت « صورة » المثلث ، لم يكن عسيراً عليك بعدئذ أن تقول « هذا مثلث » حيثما وجدته وتغض النظر عن نوع المادة التى رأيتها مثلثة الشكل عندئذ .

ومعانى الصيغ الرياضية المعقدة مرهونة دائما بالقواعد المقررة فيما يختص بمعانى الرموز المفردة ، ومن ثم كانت معانى تلك الصيغ شبيهة من حيث الأساس بمعانى الجمل ، فما قلناه فى فصل « اللغة » عن الجمل من أنها — على خلاف الكلمات المفردة — تستند فى معانيها إلى العلاقات التى ترتبط بها مفرداتها ، أو بعبارة أخرى تستند إلى « الصورة » التى جاءت تعبر عنها ، لدرجة أننا إذا ما صادفنا جملتين متحدتين فى الصورة ومختلفتين فى مادة المفردات ، درجناهما تحت نوع واحد ، أقول إن ما أسلفنا ذكره عن معانى الجمل ينطبق كذلك على معانى الصيغ الرياضية التى هى مؤلفة من مجموعة رموز تدل على « صورة » معينة ، فإذا ما دلت صيغتان رياضيتان على نفس الصورة — واختلفتا فى مادة رموزهما — قلنا عنهما إنهما متساويتان ؛

ونلخص ما قد أسلفناه فنقول إن الاستدلال الرياضى يتألف من كون مجموعتين مختلفتين من الرموز تستحدثان فينا استجابة واحدة ، على حين أن الاستدلال الاستقرائى يتألف — أولا — من اتخاذ شىء ما علامة دالة على شىء آخر ، وثانياً — إذا ما عرفنا أن (أ) علامة دالة على (ب) ، جعلنا (أ) بعد ذلك علامة دالة أيضاً على (ج) ؛ وهكذا نرى

الفارق المميز للاستقراء فى حالاته المألوفة من الاستنباط فى حالاته المألوفة ، هو أن الاستدلال فى الاستقراء قوامه أن نتخذ من علامة ما علامة على شيئين مختلفين ، على حين أن الاستنباط قوامه أن نتخذ من علامتين مختلفتين علامتين دالتين على شيء واحد بعينه ؛ على أن نوعى الاستدلال يشتركان فى أنهما معا يعنيان بالعلاقة القائمة بين علامة وما تدل عليه ، وإذن فكلاهما يندرج تحت قانون واحد ، هو قانون الترابط .

الفصل الثامن

المعرفة من وجهة نظر سلوكية

يتجنب السلوكى كلمة « معرفة » كما يتجنب كلمة « ذاكرة » ومع ذلك فالظاهرة التى نطلق عليها اسم « المعرفة » أمر قائم، وأريد فى هذا الفصل أن أتناول هذه الظاهرة بالبحث، لأرى إن كان بين جوانبها جانب يعجز السلوكيون عن معالجته معالجة وافية إذا اقتصروا على نظرتهم السلوكية وحدها:

ونعيد هنا ما ذكرناه فى الفصل الثانى من أن المعرفة كلمة تطلق على عملية ذات مراحل متصلة، تبدأ بالمنبه وتنتهى بالاستجابة، أى أنها — فى حالتى البصر والسمع — تبدأ من شىء خارج جسم الإنسان لتنتهى بفعل نرد به؛ هذا على اعتبار أن الشىء الخارجى متصل بالأثر الذى نتلقاه اتصالا سببياً فى نطاق العالم الطبيعى نفسه؛ وسأغض النظر مؤقتاً عن حالتى البصر والسمع، لأقصر الحديث على المعرفة التى نستمدها من حاسة اللمس، وذلك بغية التحديد الواضح.

فمن المشاهَد أن اللمس يستتبع استجابات فى الحيوانات الدنيا كالدود مثلا، أنقول — إذن — إن للدودة « معرفة » بالشىء الذى تلمسه؟ جوابنا هو: نعم من بعض الوجوه؛ فالمعرفة فيها تفاوت فى الدرجة، فإذا نظرنا إليها من وجهة نظر سلوكية قلنا إن للدودة فى الحالة المذكورة معرفة إلى حد ما، ما دامت تردّ بفعلها على منبه من نوع معيّن، وأن ذلك الردّ يمتنع بامتناع المنبه؛ فلا يكون ثمة فرق — بهذا المعنى

للمعرفة — بينها وبين « الحساسية » التي تناولناها بالحديث عندما تعرضنا لموضوع الإدراك الحسى ؛ فعلى هذا الأساس نفسه يمكن القول بأن الترمومتر « يعرف » درجة الحرارة وأن البوصلة « تعرف » جهة الشمال ؛ هذا هو المعنى المقصود عندما نقول عن الحيوانات الدنيا إنها « تعرف » معتمدين فى ذلك على ما نلاحظه من سلوكها ؛ فهنالك حيوانات كثيرة تخفى نفسها إذا تعرضت للضوء ، فيجوز لنا أن نقول عنها إنها « تعرف » المنبه الذى استجابت له ؛ لكن هذا المعنى ليس هو ما نقصده بكلمة « معرفة » فى استعمالها المألوف ، على الرغم من أنه البداية الأولى التى تطورت فأصبحت هى المعرفة بالمعنى المألوف ، وبغير تلك البداية كانت هذه المعرفة لتستحيل علينا .

ولا تكون المعرفة بغير تعلم بالمعنى الذى بسطناه فى الفصل الثالث ، فالفأر الذى تعلم طريق الخروج من المتاهة « يعرف » ذلك الطريق ، والطفل الذى تعلم أن يستجيب باللفظ لصورة معينة « يعرف » جدول الضرب ؛ وليس بين الفأر وتعلمه للحركات الجسدية التى تخرجه من المتاهة وبين الطفل فى تعلمه للحركات الجسدية التى ينطق بها جدول الضرب ، فرق جوهرى ، ففى كلتا الحالتين نقول عن الفأر أو عن الطفل إنه « يعرف » شيئاً ما لأنه يستجيب له على صورة معينة مفيدة ، ولم يكن يستطيع الاستجابة على هذا النحو لو لم يتعلم بالتجربة .

وإنما تكون الاستجابة للمنبه الذى يرغب فيه الحيوان (كالطعام مثلا) أقول إن الاستجابة فى هذه الحالة تكون « معرفة » إذا كانت استجابة محققة للغاية المطلوبة بأسرع الطرق وأسهلها ؛ ولذلك فالمعرفة مسألة درجة ؛ فالفأر الذى يصحح أخطاءه فى كل مرة يحاول فيها الخروج من المتاهة ، يزداد

معرفة فى كل مرة عن المرة السابقة ؛ فإذا كان تعريفنا للمعرفة على هذا الوجه صحيحاً ، ترتب على ذلك انعدام المعرفة الخالصة المجردة ، لأن المعرفة — بناء على هذا التعريف — لا يكون لها وجود إلا بالنسبة إلى هدف معين يراد تحقيقه أو رغبة معينة يراد إشباعها ؛ أى أن المعرفة بناء على التعريف السالف ، هى القدرة على اختيار أفضل الوسائل المؤدية إلى أغراضنا .

وإن هذا التعريف لينطبق أتم انطباق على الحالات التى تشبه حالة الفأر الذى يحاول الخروج من المتاهة ، فإذا سألتك هل « تعرف » الطريق من ميدان التحرير إلى محطة السكة الحديدية ؟ ثم أجبتنى بالإيجاب ، كان معنى ذلك أنك تستطيع السير إلى الهدف بغير انعراجات يطول معها الطريق بلا مبرر معلوم ؛ وفى مقدورك أن تبرهن على معرفتك للطريق بمجرد وصفه وصفاً لفظياً دون حاجة منك إلى سير فعلى ؛ لكن ما كل الأمثلة بهذا الوضوح فى ظهور التشابه بين معرفتنا ومعرفة الفأر فى المتاهة ؛ فماذا نعنى عند ما نقول عن فلان إنه « يعرف » أن كولمبس عبر المحيط سنة ١٤٩٢ ؟ نعنى أولا أن كتابة هذه العبارة فى موضعها المناسب من ورقة الامتحان تؤدى إلى النجاح ، وإذن فالأمر هنا هو على وجه الدقة كالأمر فى حالة الفأر الذى يعرف كيف يلتمس طريقه فى المتاهة ؛ لكننا كذلك نعنى شيئاً آخر ، إذ قد نذكر هذه الحقيقة من حيث هى حقيقة تاريخية صحيحة لها أثرها فى الحاضر الراهن ؛ والواقع أن معظم معلوماتنا هى من قبيل المعلومات الواردة فى كتاب الطهو ، فهذه عبارة عن تعليمات وإرشادات تتبع حين تنشأ الحاجة الداعية لها ، ولكنها لا تنفع فى كل ساعة من ساعات النهار ؛ ولما كانت المعرفة من شأنها أن تنفع إذا ما دعت إليها الحاجة ، فقد نشأت لدينا الرغبة العامة فى اكتسابها ، وتم لنا ذلك بوساطة الأفعال المنعكسة المشروطة ؛

فما أشبه العالِم الذى غاص فى العلم حتى خاب فى الحياة العملية ، بالبخيل الذى انغمس فى جمع المال حتى نسى الغرض من جمعه ، أعنى أن كليهما قد صرفته الوسيلة عن الغاية ، وهنا يجدر بنا أن نلاحظ أن المعرفة محايدة بالنسبة إلى مختلف الأغراض التى يمكن أن تتحقق بها ؛ فإذا عرفت أن الزرنيخ سام ، فهذه المعرفة تنفعك فى تجنب الزرنيخ إذا أردت العافية ، لكنها كذلك تنفعك فى اجتراع الزرنيخ إذا أردت الانتحار ؛ وليس فى وسعنا أن نحكم — استنادا إلى سلوك شخص معين إزاء الزرنيخ — إن كان ذلك الشخص يعرف أو لا يعرف أن الزرنيخ سام إلا إذا عرفنا أى رغبة يريد تحقيقها : أهى الحياة السليمة أم هو الموت ؟ فربما يكون قد سئم الحياة ويتمنى الموت ومع ذلك نراه يجتنب الزرنيخ ، ظانا أنه دواء شاف وهو لا يريد الشفاء ، فلو عرفنا عنه ذلك كله قلنا إن تجنبه للزرنيخ عندئذ دال على « عدم » معرفته به .

فالاستجابة السلوكية وحدها لا تكون « معرفة » إلا إذا قرناها بالغرض المقصود ، لكن الغرض أو الرغبة أمر ينظر إليه من داخل وليس أمام السلوكى وسيلة إلى إدراكه من مجرد مشاهدته للسلوك الظاهر ، وسنرجئ بقية الحديث فى هذا حتى نبحث فى الإنسان من داخل .

الجزء الثانى

العالم الطبيعى

الفصل التاسع

بنيـة الذرة

إننا فى كل ما قد ذكرناه حتى الآن عن الإنسان منظوراً إليه من خارج ، كنا نأخذ العالم المادى الطبيعى مأخذ الإدراك الفطرى السليم ، فلم نسأل أنفسنا : ما المادة ؟ هل للمادة وجود على الإطلاق ؟ أيكون العالم الخارجى مؤلفاً من مادة لكنها من نوع يختلف عما نظن ؟ وإذا عرفنا العالم الطبيعى على حقيقته ، فأى ضوء تلقيه هذه المعرفة على فهمنا لعملية الإدراك الحسى ؟ هـــذه كلها أسئلة سنحاول الإجابة عنها فى الفصول التالية ، وسيكون اعتمادنا فى الإجابة عنها على علم الفزياء ، ولما كانت الفزياء الحديثة ممعنة فى التجريد ولا يسهل بسطها بلغة سهلة ، فلا ينبغى للقارئ أن يصبَّ علىَّ اللوم إن صادفته صعوبة أو غموض هنا أو هناك ، لأنى سأحاول التبسيط ما وسعنى ذلك ؛ ذلك أن العالم الطبيعى كما تراه نظرية النسبية والنظريات الحديثة فى بنية الذرة ، يختلف أشد اختلاف عن العالم الطبيعى كما يقع لنا فى حياتنا اليومية ، بل إنه ليختلف عن العالم الطبيعى كما رآه العلماء فى القرن الثامن عشر ؛ وليس فى وسع الفلسفة كائنة ما كانت أن تتنكر للتغيرات الانقلابية التى طرأت على علم الفزياء والتى انتهت إلى حقائق ثبت صوابها عند العلماء ؛ بل إن واجبنا ليقتضينا أن نطَّرح كافة المذاهب الفلسفية القديمة لنبدأ بدءاً جديداً ، دون أن نحمل للفلسفات السابقة إلا قليلا من التقدير ، لأن عصرنا الراهن قد تغلغل فى طبائع الأشياء تغلغلا أعمق مما فعل أى عصر مضى ، وإنه لتواضع زائف أن نبالغ فى قيمة ما خلفته لنا القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر من ميتافيزيقا .

إن ما يستطيع علم الطبيعة أن يقوله عن المادة ، بل عن العالم الطبيعى بصفة إجمالية ، وأن يقوله من وجهة نظر الفيلسوف ، ليندرج تحت عنوانين أساسيين : الأول : بنية المادة ، والثانى : نظرية النسبية ، وقد كان الموضوع الأول إلى زمن قريب أقل من الثانى فى أثره الانقلابى من الوجهة الفلسفية ، وإن يكن أكثر من الثانى فى هذا الأثر الانقلابى من وجهة النظر الفيزيائية ، فحتى عام ١٩٢٥ كانت النظريات الخاصة ببنية الذرة قائمة على الفكرة القديمة عن المادة ، تلك الفكرة التى تجعل المادة عنصراً لا يطرأ عليه الزوال ؛ أما اليوم ، فبفضل عالمين ألمانيين هما « هيزنبرج » Heisenberg و « شردنجر » Schrödinger ، ذابت آخر بقية باقية من الذرة الصلبة القديمة ، وأصبحت المادة عنصراً شبحياً كهذه الأشياء التى يتحدث عنها الروحانيون ، وجدير بنا — قبل أن نأخذ فى الحديث عن الآراء الجديدة — أن نستوعب النظرية التى زالت لتحل محلها هذه الآراء ، وهى نظرية أبسط من هذه الآراء الجديدة وأسهل ، وتوضح حقائق كثيرة مما يستوجب الاحتفاظ بها لنتخذها خطوة انتقالية إلى الحديث عن النظرية الخاصة ببنية الذرة ؛ بل إن النظريات الحديثة قد نشأت عنها بطريق مباشر ، فلا مناص إذن من الوقوف عندها حيناً .

إن النظرية القائلة بأن المادة تتكون من « ذرات » — أعنى من أجزاء مادية صغيرة لا تقبل الانقسام ، ترجع إلى اليونان ، غير أنها كانت عند اليونان لا تعلو مرحلة التفكير المجرد ، والبرهان على صدق هذه النظرية الذرية مستمد من الكيمياء ، وأما النظرية نفسها فى صورتها التى ظهرت بها فى القرن التاسع عشر ، فترجع إلى « دولتن » Dalton إلى حد كبير ، إذ كان الرأى هو أن ثمة عدداً من العناصر ؛ وأن سائر المواد إن هى إلا تركيبات من هذه العناصر ، ووجد أن هذه المواد المركبة تتألف من جسيمات

Molecules ، كل جُسَيْم منها يتكون من ذرات Atoms ، على أن هذه الذرات إما أن تكون من نفس العنصر ، أو أن تكون من عناصر مختلفة ، فجسيم الماء يتركب من ذرتين من الهيدروچين ، وذرة واحـــدة من الأكسوچين ، ويمكن بالتحليل الكهربائى أن نفصل هذه عن تلك ؛ وكان المفروض — حتى ظهرت فاعلية الراديوم ، أن الذرات لا يطرأ عليها تغير أو زوال ؛ وأما المواد البسيطة غير المركبة فكانت تسمى عناصر ، وبلغ عدد العناصر اثنين وتسعين عنصراً ، أو قل إن عددها يجب أن يبلغ هذا الرقم إذا ملئت الفجوات التى تعترض تسلسل العناصر المعروفة (وعدد العناصر المعروفة سبع وثمانون عنصراً) ؛ فهذه الفجوات تدل على عناصر يجب أن تكون موجودة لكنها لم تعرف بعد ؛ فلكل عنصر رقم يدل عليه ، فأولها هو الهيدروچين ويرقمونه بالعدد ١ ، وثانيها هو الهليوم ويرقمونه بالعدد ٢ ، واليورانيوم هو الثالث وهكذا حتى نبلغ آخر العناصر ويرقمونه بالعدد ٩٢ ؛ وربما كان فى النجوم من العناصر ما تكون أرقامها الذرية أعلى من هذا العدد ، لكننا لم نكشف عنها بعد .

فلما أن كشفنا عن فاعلية الراديوم ، اضطررنا إلى إعادة النظر فى الذرات ، فوجد أن الذرة من عنصر مشع كالراديوم يمكن تحليلها إلى ذرة من عنصر آخر مضافا إليه ذرة من الهليوم ؛ وكذلك وجدت عناصر مختلفة يمكن إضافتها إلى سلسلة العناصر التى أسلفنا ذكرها ، مثال ذلك أن الراديوم حين ينحلُّ ينشأ عنه فى النهاية نوع من الرصاص يختلف بعض الشىء عن الرصاص الذى نجده فى المناجم ؛ فدل هذا كله على أن ما كنا نسميه بالذرة إن هو إلا بنية مركبة يمكن تحويلها إلى نوع آخر إذا ما فصلنا عنها أحد أجزائها .

ولا تزال هذه النظرية باقية من حيث الجوهر ، على الرغم من

الاكتشافات الحديثة ، التى مؤداها أن المـادة مكونة من نوعين من الوحدات : الكترونات وبروتونات ؛ والالكترونات كلها متشابهة وكذلك تتشابه البروتونات كلها أتم التشابه ؛ فأما البروتونات فتحمل مقداراً معينا من الكهرباء الموجبة ، وأما الالكترونات فتحمل كلها مقداراً معينا من الكهرباء السالبة ؛ غير أن كتلة البروتون تساوى كتلة الالكترون ١٨٣٥ مرة ؛ والالكترونات ينفر بعضها من بعض ، وكذلك البروتونات يطرد بعضها بعضا ، ولكن الالكترون والبروتون يجذب أحدهما الآخر ، وكل ذرة بنية مركبة من الكترونات وبروتونات ؛ فذرة الهيدروجين — وهى أبسط الذرات تركيبا — تتألف من بروتون واحد والكترون واحد يدور حوله كما يدور كوكب حول الشمس ؛ وأما سائر العناصر فكل منها يتركب من نواة مؤلفة من عدة بروتونات والكترونات ، ويدور حول هذه النواة عدد من الالكترونات فقط ؛ وفى كل نواة يكون عدد البروتونات أكثر من عدد الالكترونات ، ثم يوازن هذا النقص فى الكترونات النواة الالكترونات الدائرة حول النواة ؛ على أن عدد البروتونات الذى فى النواة هو الذى يحدد لكل عنصر وزنه الذرى .

والذى يهم له الفيلسوف من هذه النظرية الحديثة هو اختفاء المادة باعتبارها « شيئاً » ذا صلابة معينة ، إذ حل محلها إشعاعات من مركز معين ؛ وسنرى فى الفصل الآتى أن نظرية النسبية أيضاً تؤدى إلى تحطيم صلابة المادة ، ولكنها تصل إلى هذه النتيجة بطريق آخر ؛ وهكذا أصبحت هذه المناضد والمقاعد ، والشمس والقمر ، بل أصبح هذا الخبز الذى نأكله تجريدات لا تتبين لها شكلا محدد المعالم ، إذ أصبحت مجموعة من قوانين تظهر فى تتابع الأحداث التى تشع هنا أو هناك ؛

الفصل العاشر

النسبية

إن عالم الذرة الواحدة تتتابع أحداثه فى وثبات مباغتة لا فى اتصال تطورى بين اللاحق والسابق ؛ فالالكترون الذى يدور فى فلك معين يقفز فجأة إلى فلك آخر ، أعنى أنه يكون أولا فى مكان ما ثم يصبح فى مكان آخر ، دون أن يمر فى انتقاله هذا على النقط المتوسطة بين الطرفين ؛ وقد يبدو هذا الكلام كأنه أقرب إلى السحر لكنه هو الأمر الواقع ، اللهم إلا إذا كشفنا عما يفسر لنا هذه الظاهرة تفسيراً يتجنب مثل هذا الفرض العجيب ؛ ومهما يكن من أمر ، فهى ظاهرة لا تحدث إلا حيث يكون هنالك الكترونات وبروتونات ، أما فى المناطق الخالية منها ، فهنالك يكون التدرج والاتصال ، أعنى أن كل شىء ينتقل عندئذ فى طريق متصل لا وثوب فيه ولا مفاجأة ؛ ويجوز لنا أن نطلق على أمثال هذه المناطق كلمة « الأثير » أو « الخلاء » — ونظرية النسبية تعنى بما يحدث فى هذه المناطق ، مقابلة ذلك بما يحدث فى مناطق الالكترونات والبروتونات ؛ فإذا غضضنا النظر عن نظرية النسبية ، كان ما نعرفه عن مناطق الأثير هو أن موجات تمر بخلالها ، وأن هذه الموجات حين تكون موجات ضوئية ، فهى تسلك على نحو معين يصفه ماكسويل **Maxwell** فى معادلة تسمى باسمه ؛ على أننى حين أقول كلمة « نعرفه » فى هذا السياق ، فانما أتجوز فى القول ، لأننا فى الحقيقة نجاوز حدود علمنا حين نتحدث عما يحدث خارج أجسادنا ، فلسنا نعلم بحق عما يحدث هناك إلا حين تصل الموجات

المذكورة إلى أجسادنا ؛ وإذن فكل ما نعلمه عن تلك الموجات هو أنها تنشأ عن أسباب معينة فى طرف ، وتكون لها نتائج معينة فى الطرف الآخر ؛ فليس من حقنا فى واقع الأمر أن نتصور هذه الموجات وكأنما هى بالضرورة « فى » الأثير ، وحسبنا أن ننظر إليها على أنها عمليات منظمة معلومة القوانين ؛ أما ما هى فى حقيقتها ، فذلك ما سيظل مستعصيا على المعرفة إلى الأبد .

نشأت نظرية النسبية من دراسة ما يحدث فى المناطق التى تخلو من الالكترونات والبروتونات ؛ فلئن كانت دراستنا للذرة قد انتهت بنا إلى أن الانتقال يكون على وثبات لا اتصال بينها ، فقد جاءتنا النسبية بنظرية تجعل بين الطرفين طريقاً متصلا ؛ وما تزال هاتان الوجهتان من النظر متعارضتين ، لكنى أحسب أنهما سيلتقيان عما قريب ، لأنى لا أرى بينهما تناقضا منطقيا ، وكل ما يتطلبانه هو أن يجىء من يصل الواحـــدة منهما بالأخرى .

على أن ما تهتم له الفلسفة فى نظرية النسبية هو تحطيم الزمان الواحد الذى يشمل الكون كله ؛ والمكان الواحد الذى لا يطرأ عليه تغير أو زوال ، فالنسبية تستبدل بالزمان والمكان المطلقين شيئاً واحداً يمزج بينهما تسميه « الزمان – مكان » ؛ ولهذا التغيير أهميته العظيمة ، لأنه يغير فكرتنا عن العالم الطبيعى من أساسها ، كما أن له – فيما أظن – أثرا على علم النفس ؛ وإنه لعبث من الفلسفة المعاصرة أن تمضى فى حديثها دون أن تقف عند هذا الوضع الجديد ، وسأحاول شرحه الآن بقدر المستطاع .

الإدراك الفطرى وعلم الفزياء فيما قبل نظرية النسبية كلاهما يعتقد أنه إذا حدث حادثان فى مكانين مختلفين ، فلا بد أن يكون هناك جواب حاسم

لهذا السؤال : هل حدث الحادثان معا فى وقت واحد ؟ لكنه قد تبين أن مثل هذا الاعتقاد يقوم على أساس خاطئ ، فافرض وجود شخصين (ا) و (ب) فى نقطتين بينهما مسافة بعيدة ، لدى كل منهما مرآة وطريقة يرسل بها إشارات ضوئية إلى زميله ؛ فالحوادث التى تحدث للشخص (ا) سيكون لها بغير شك ترتيب زمنى معلوم ، وكذلك الحوادث التى تحدث للشخص (ب) ؛ لكن الصعوبة تنشأ عندما نحاول ربط الترتيب الزمنى عند (ا) بالترتيب الزمنى عند (ب) ؛ فلنفرض أن (ا) سيرسل إشارة ضوئية إلى (ب) ستعكسها المرآة التى عند (ب) ثم تعود بعد زمن معين إلى (ا) ؛ وإذا فرضنا أن (ا) على الأرض وأن (ب) فى الشمس ، كان هذا الزمن طوله ١٦ دقيقة ، فترانا عندئذ نقول إن الزمن الذى استغرقته الإشارة فى طريقها الأول من (ا) إلى (ب) هو نصف مجموع الزمن الذى تستغرقه فى ذهابها وعودتها ؛ غير أن الأمر ليس بهذه البساطة كلها ، لأنه متوقف على تحرك (ا) و (ب) بالنسبة أحدهما إلى الآخر ؛ لهذا كان كل ما يحدث للشخص (ا) بعد إرساله للإشارة الضوئية وقبل أن تصل عائدة إليه ، ليس هو على وجه التحديد قبل ولا بعد ولا متآن مع حادث وصول الإشارة إلى (ب) ، فتستحيل المقارنة بين التتابع الزمنى فى المكانين المختلفين .

وكذلك قل فى فكرة « المكان » وغموض معناها ؛ فهل نعدّ مدينة لندن مكاناً ؟ إذا أجبت بالإيجاب ، كان الاعتراض هو أن الأرض تدور حول الشمس ، وبهذا يتغير مكان لندن كلما تحركت الأرض فى مدارها ؛ فهل تعدّ الشمس مكاناً ؟ لكنها تتحرك بالنسبة إلى النجوم ؛ وهكذا ترى

أن منتهى ما تستطيعه هو أن تتحدث عن مكان ما فى لحظة زمنية معينة ، وهاهنا يصدمك الغموض الذى يكتنف فكرة « الزمن » اللهم إلا إذا حددت نفسك بنقطة مكانية واحدة ، وهكذا تتبخر فكرة المكان المطلق الشامل .

إنه لمن الخطأ أن نتحدث عن الكون كله فنقول إنه يكون فى حالة معينة عند لحظة زمنية معينة ، وفى حالة أخرى عند لحظة زمنية أخرى ، كأنما اللحظة الزمنية الواحدة تشمل الكون بأسره ، أو كأنما الكون كله يتآنى معاً فى لحظة بعينها . وهذا هو ما أشرنا إلى موضع الخطأ فيه ؛ وكذلك محال علينا أن نتحدث — إلا بصورة غامضة — عن المكان الكائن بين جسمين فى زمن معين ؛ لأننا إذا أخذنا الترتيب الزمنى لما يطرأ على الجسم الأول من أحداث ، كان لدينا بهذا ترتيب زمنى خاص بهذا الجسم وحده ؛ وإذا أخذنا الترتيب الزمنى لما يطرأ على الجسم الثانى من أحداث ، كان لدينا بهذا أيضاً ترتيب زمنى خاص بالجسم الثانى وحده ، وليس فى مقدورنا بعد ذلك أن نعرف العلاقة بين حدث يحدث فى الجسم الأول وحدث يحدث فى الجسم الثانى ، من حيث زمن وقوعهما بالنسبة أحدهما إلى الآخر ؛ أهو قبله أم بعده أم أن الحدثين متآنيان ؟ وهذا هو ما يجعل قانون الجاذبية النيوتونى غامضاً غموضاً استوجب مراجعته من جديد .

ويترتب على التغير الذى طرأ على تصورنا للطبيعة ، تغير مقابل له طرأ على الهندسة ؛ فقد كان المفروض فى الخط المستقيم — مثلا — أنه مسار معين فى مكان موجود بأجزائه كلها فى آن واحد ؛ لكننا سنرى أن ما يبدو خطا مستقيما لمشاهد ، لا يكون كذلك بالنسبة لمشاهد آخر ، وإذا كان « العقل » الإنسانى هو الذى يجعل الخط المستقيم على استقامته المفروضة ، فليس حتما أن يكون المشاهد « عقلا » بل قد يكون لوحة فوتوغرافية ، وعندئذ يخضع المشاهد لقوانين علم الفزياء لا لقوانين علم النفس .

ومصدر الخطأ والخلط والارتباك هو افتراضنا بأن الوجود قوامه « أجسام » تتحرك فى المكان ؛ ولا سبيل إلى النجاة إلا أن نبدأ النظر من وجهة جديدة ، فنجعل الوجود « أحداثاً » لا « أجساماً » فلمعة البرق حادثة ، وانتقال موجة ضوئية من الذرة حادثة ، ووصول الموجة الضوئية إلى نقطة مكانية أخرى حادثة وهلم جرا ؛ وبهذا يصبح أى شىء مصدر أحداث تخرج منه وملتقى أحداث تصل إليه ، ويكون فى هذه الحالة عبارة عن خيط من الحوادث أو شبكة من خيوط الحوادث ، أى أن الشىء فى هذه الحالة يصبح « تاريخاً » ولا تكون وحدته إلا وحدة تاريخية لحدوث الأحداث التى هى قوامه ؛ أى أن وحدة الشىء تكون عندئذ كوحدة النغم الذى يتطلب عزفه فترة من الزمن ، فلا يكون النغم كله موجوداً فى آن واحد ، على أن تتابع أجزائه أو أحداثه لا تنفى وحدته .

وبين أحداث الطبيعة علاقات هى التى أدت بنا إلى الاعتقاد فى فكرتى الزمان والمكان ؛ فبين الأحداث ترتيب يمكننا من القول عن حادثة بأنها أقرب إلى ثانية منها إلى ثالثة ، وبهذا نصل إلى فكرة « التجاور » ؛ وبين الحادثتين المتجاورتين علاقة ممكنة القياس ، نسميها « فجوة » interval ، وقد تكون هذه الفجوة مسافة مكانية أو فترة زمنية ؛ على أن الفجوة الزمنية معناها أن يكون الجسم الواحد موجوداً فى الحادثين معا ، أى أن تكون الحادثتان معا جزءاً من تاريخ واحد ؛ وأما الفجوة المكانية فمعناها أن تكون كل من الحادثتين جزءاً من تاريخ غير التاريخ الذى تكون الحادثة الأخرى جزءاً منه .

والفجوة التى تقع بين الحادثتين المتجاورتين هى شىء موضوعى ، أى أن تقديرها الكمى أمر مستطاع لأكثر من مشاهد واحد ؛ فالجسم

الواحد الذى ينتقل من إحدى حوادثه إلى حادثة تالية من حوادثه ، يقطع بين الحادثتين فجوة زمنية يمكن قياسها بآلة قياس الزمن لو أن هذه الآلة أتيح لها أن تصاحب الجسم فى انتقاله من الحادثة السابقة إلى الحادثة اللاحقة ؛ أما إذا كان الموقف بين الحادثتين مما يستحيل معه على آلة قياس الزمن أن تنتقل من إحداهما إلى الأخرى ، كان معنى ذلك أنهما حادثتان متآنيتان لا يفصلهما زمن بل تفصلهما مسافة من مكان .

وإذا أردنا أن نحدد موضع حادثة ما من العالَم ، احتجنا فى هذا التحديد إلى أربعة أرقام ، رقم منها يدل على الزمن ، وأما الأرقام الثلاثة الأخرى فهى الدالة على الأبعاد الثلاثة المكانية كما كانت تحسب قديماً ؛ فافرض — مثلا — أن طائرة حدث لها حادث ، ثم أردنا تحديد موضع هذا الحادث من العالَم الخارجى ، فعندئذ يلزمنا أربعة أرقام ؛ خط الطول وخط العرض والارتفاع عن سطح البحر ، ثم الزمن مقيسا بالوقت فى جرينتش .

لقد أسلفت لك القول بأن الجسم من الأجسام لم يعد فى علم الفزياء الحديثة إلا خيوطاً من حوادث متعاقبة أو متآنية ، وأحب هنا أن أضيف أنه ما كل خيط من خيوط الحوادث ينشئ جسما نستطيع أن نصفه بالحركة من مكان إلى مكان ؛ بل إن هنالك من خيوط الحوادث ما يكوّن أجساماً ومنها ما لا يكوّن أجساماً ، وستكون التفرقة بين النوعين موضوع حديثنا فى الفصل الآتى .

لكننا هاهنا — على سبيل التمهيد لقبول الآراء الجديدة فى طبيعة الأجسام — يجدر بنا أن نتناول خيالنا بشىء من التدريب على وجهة النظر الجديدة لكى يسهل علينا بعدئذ أن نطّرح فكرتنا القديمة عن المادة ،

وهى أنها شىء فيه صلابة وتماسك ؛ فنحن بطبيعتنا أميل إلى تصور الذرة على نحو ما نتصور كرة البلياردو ، والأصوب أن نتصورها أقرب إلى الشبح الذى ليس له شىء من تماسك المادة ، ومع ذلك فهو ذو وجود يكفل له أن يحفزك إلى الفرار ؛ نعم إنه لا بد من تغيير فكرتنا عن المادة وعن السببية ؛ فإذا قلنا عن الذرة المادية إنها موجودة ، كان ذلك مماثلا لقولنا عن اللحن إنه موجود ؛ فهل يطوف ببالنا عن اللحن الذى يستغرق عزفه خمس دقائق أنه كيان قائم بأكمله فى كل لحظة من تلك الفترة ؟ أم نتصوره سلسلة نغمات يتصل بعضها ببعض على نحو يجعل منها شيئاً واحداً دون أن يكون ذلك الشىء الواحد متشيئاً مجسما ؟ هكذا نريد لك أن تتصور أى شىء — هذه المنضدة مثلا — على أنه سلسلة من الأحداث يستغرق حلوثها زمناً ومع ذلك فتظل لها وحدتها بحكم نوع العلاقات التى تربط الأحداث ، وكل الفرق بين اللحن والمنضدة هو أن الوحدة التى تربط أجزاء اللحن وحدة جمالية ، والوحدة التى تربط أجزاء المنضدة وحدة سببية .

وإذا قلت « سببية » فإنما أعنى شيئاً مختلفاً عما تعودنا فهمه من هذه الكلمة ؛ فقد تعودنا أن نفهم السبب على أنه شىء له من « القوة » ما يلزم بها المسبَّب بالحدوث ؛ لكن الفكرة تغيرت ، فلم يعد فى الطبيعة إجبار ولا قوة ملزمة ، كنا نتصور هذه القوة على صورتين ، فإما أن يلامس جسم جسما فيؤثر فيه كما تلامس كرة متحركة كرةً ساكنة فتحركها ، وإما أن يكون الجسمان على مبعدة لا يتماسان لكن أحدهما يفعل فعله السببى فى الآخر كما يحدث فى الجاذبية حين تؤثر الشمس فى الأرض ، أو تؤثر الأرض فى القمر وهلم جرا ؛ لكن الصورة تبدلت ، وأصبح كل ما هنالك من علاقة بين الأحداث هو التتابع الملحوظ بين

حادثتين متجاورتين ، فحادثة تقع فى لحظة ما ، وأخرى تقع فى اللحظة المجاورة للحظة الأولى ، على أن هذه الأخيرة يكون حسابها بالنسبة الى الأولى ، وبهذا التتابع من الحادثة المعينة إلى جارتها تنشأ خيوط الحادثات التى نسميها أجساماً ، فالخلاصة هى أن أية قطعة مادية عبارة عن خيوط من أحداث بينها علاقة سببية ، على أن تفهم السببية بمعنى التجاور الذى يطرد ويمكن حسابه فيكون لدينا من هــذا التجاور المحسوب ما نسميه بالقوانين الطبيعية ، على أنى سأعود إلى تناول هذا الموضوع فى شىء من الإسهاب فى الفصول التالية .

الفصل الحادي عشر

القوانين السببية فى علم الطبيعة

تحدثنا فى الفصل السابق عن إحلال فكرة « الزمان - مكان » محل الزمان والمكان باعتبارهما حقيقتين منفصلة إحداهما عن الأخرى ، وعن النتيجة التى تترتب على هذا التغيير ، وهى أن نستبدل « بالأشياء » المتجسدة التى نتصورها وكأنما هى مواد لها صلابة ، خيوطاً من أحداث ؛ وسنتحدث فى هذا الفصل عن السبب والمسبَّب - كما يُفهمان على ضوء العلم الحديث ؛ فقد كان الرأى القديم عن السبب - فى علم الديناميكا مثلا - هو أنه « قوة » ، وما زلنا نتحدث عن القوى دون أن نعنى بالكلمة معناها القديم ، كما لا نزال نتحدث عن شروق الشمس رغم علمنا أن الشمس لا تشرق ، وإنما هى الأرض التى تدور ؛ فلا ينبغى أن نخلط بين الطريقة التى مازلنا نتحدث بها ، وبين ما نعلمه عن حقائق الطبيعة .

وفكرة السببية عميقة الجذور فى طريقة تعبيرنا اللغوى وفى إدراكنا الفطرى للظواهر ؛ فترانا نقول عن الناس إنهم يشيدون المنازل ويعبدون الطرق ، عندما نريد أن نقول إن الناس سبب والمنازل والطرق مسبَّبات لذلك السبب ؛ وكذلك ترانا نقول عن شخص معين إنه « قوى » حين نعنى أن إرادته سببية على نطاق واسع ، وترانا إزاء المواقف السببية نفرق بين نوعين : فنوع تكون العلاقة السببية فى رأينا أمراً طبيعياً لا يحتاج إلى تفسير ، ونوع آخر لا تبدو لنا هذه العلاقة فيه على هذه الصورة الطبيعية فنحتاج إلى تفسير يعللها ، فإذا حركت ذراعى بإرادتى لم تكن العلاقة السببية

هنا بين الإرادة وحركة الذراع أمراً يدعو إلى التساؤل ، كذلك من الأمور الطبيعـية التى لا تثير فينا التساؤل أن نضرب كرة بالعصا فتتحرك الكرة ، أو أن نرى حصاناً يجر عربة فتتحرك ، أو أن نجر حملا ثقيلا بحبل فيتحرك . . كل هذه أمثلة لأسباب ومسببات نراها طبيعية فلا نطالب بما يفسرها كأنما نحن على علم واضح بعلة الحدوث ، وهى هى بعينها الأمثلة التى ألقت فى روعنا أن ثمة بين الحوادث ارتباطاً سببياً ، وأن هنالك من القوى ما يجعل شيئاً يحدث شيئاً .

هكذا ننظر إلى العالم وظواهره بإدراكنا الفطرى ؛ لكن العالم أكثر تعقيداً مما يبدو ؛ وحقيقة الأمر هى أن هنالك ضربا من التتابع فى الحوادث اعتدناه فى غضون التجارب الماضية حتى اعتدنا أن نتوقع الحلقة اللاحقة إذا شهدنا الحلقة السابقة ؛ فقد اعتدنا أن نرى ضربة الكرة بالعصا تتبعها حركة الكرة ، حتى إذا ما شهدنا بعد ذلك عصا تضرب كرة توقعنا حركة الكرة كأنما هنالك بين الطرفين « ضرورة » تحتم أن يجىء اللاحق تابعاً للسابق ؛ وإذا وضعنا هذا فى صورة رمزية قلنا إننا إذا عرفنا أن (ا) تسبب (ب) كان معنى ذلك عندنا أن (ب) تتبع (ا) بالضرورة المحتومة ؛ لكن فكّر فى الأمر ، تجد أن هذه « الضرورة » المزعومة ليست مما تشاهده الحواس بين ما تشاهده من ظواهر العالم الخارجى ، وكل ما يشاهد هو أن حدوث الأحداث يتم على اطراد معين نصوغه فى قوانين ، غير أن هذه القوانين تظل بغير تبرير ، إذ ليس هنالك ما يحتّم أن يكون ترتيب الحوادث على هذا النحو الذى شاهدناه ، سوى أننا قد وجدناها هكذا ، وكان يمكن أن تكون غير ذلك .

فقولك إن (ا) تتبعها (ب) بالضرورة لا ينبغى أن يزيد معناه على أن كل الأمثلة التى وقعت لك فى مجال الخبرة دلت على أن (ا) تتبعها (ب) ،

فلا « إلزام » هناك ، وليس فى السبب ما « يستوجب إلزاما » أن تتبعه النتيجة ؛ ولكى تتصور الأمر على حقيقته فاقلب الوضع نتيجة لسبب ، إذ فى مقدورنا دائما أن نسير فى العملية الاستدلالية من النتائج إلى أسبابها تماما كما نسير من الأسباب إلى نتائجها ؛ فإذا جاءك خطاب كنت على حق فى استنتاجك بأن شخصاً ما كتب هذا الخطاب ، لكنك فى الوقت نفسه لا ترى أبدا أن وصول الخطاب إليك هو الذى قد « ألزم » كاتبه أن يكتبه ؛ فكما أن فكرة الإلزام لا تنطبق فى حالة الانتقال من النتيجة إلى سببها ، فكذلك هى لا تنطبق فى حالة الانتقال من السبب إلى نتيجته ، أى أن قولنا إن السبب قد استلزم حدوث النتيجة قول مضلل تضليل قولنا إن النتيجة قد استلزمت سببها ؛ والحق أن فكرة الإلزام هذه إنما نشأت حين خلع الإنسان شخصيته على الأشياء ؛ فحين يكون الإنسان مضطراً إلى أداء عمل معين لا يتفق مع رغبته ؛ قلنا إنه « ملزم » بذلك الأداء ، لكنه إذا ما أدى العمل الذى ينبعث من رغبته ، أصبحت فكرة الإلزام غير ذات معنى بالنسبة إلى الإنسان نفسه ، وإذن فمعنى الإلزام لا يتوافر إلا إذا كانت هنالك رغبة ما وكان على صاحب الرغبة أن يقاومها ، أما وعالَم الطبيعة خال من الرغبات فهو بالتالى خلو من الإلزام ؛ هذا إلى أن العلوم إنما تعنى بما يحدث فعلا فى الطبيعة ، لا بما « يجب » أن يحدث .

وإن الإدراك الفطرى عند الإنسان ليخطئ فى نظرته إلى تتابع أحداث الطبيعة وما يزعمه له من ضرورة محتومة ؛ فبالإدراك الفطرى يقول الإنسان إن رؤية البرق يتبعها صوت الرعد ، وإن هبوب الريح يتبعه اضطراب موج البحر وهكذا ؛ لكن هذه القواعد وأمثالها إن صلحت للحياة العملية ، فهى عند العلم لا تزيد على أقوال تقريبية تنقصها الدقة ؛ ذلك لأن السبب ونتيجته إن كانا يتعاقبان على الزمن ، فهنالك بينهما فترة مهما قلت فى

قصرها فهي على كل حال فترة ذات طول زمني معين ؛ وهنالك احتمال أن يحدث خلال هذه الفترة ما يحول دون أن تظهر النتيجة تابعة لسببها ؛ على أنه كلما كانت الفترة بالغة في القصر ، وكانت النتيجة أشد التصاقا بسببها ، قلّ ذلك الاحتمال بطبيعة الحال ؛ خذ هذا المثل : هأنذا الآن جالس في غرفتي ، فهل تستطيع أن تقول ماذا سيحدث لي بعد ثانية من الزمن ؛ كلا لست تستطيع أن تقطع بالقول على وجه اليقين ، إذ ما الذي يمنع أن تنفجر قنبلة فيحدث لي ما يحدث من تمزيق أو من ارتفاع إلى أعلى وهكذا ؛ لكن خذ قطعتين صغيرتين متجاورتين متلاصقتين من جسمي ، يكن حكمك قريباً من اليقين إذا قلت إنهما سيظلان على تلاصقهما وتجاورهما بعد ثانية من الزمن ؛ وإذا كانت الثانية الزمنية أطول أمدا من أن تبيح مثل هذا الحكم القاطع ، فلك أن تُقَصِّرها ؛ وهكذا — كما أسلفنا لك القول — كلما صغرت الفترة بين السبب والنتيجة ، وكلما قصرت المسافة المكانية بين النقطتين ، كان الأرجح جداً أن تتبع النتيجة سببها . أو الحالة اللاحقة سالفتها .

لقد استطاع الإنسان أن يتخلص من فكرة « الإلزام » أو « القوة » أو « الضرورة » بالنسبة إلى أجرام السماء في حركاتها ، فلم يعد يقول إن شيئاً يُلزم الجرم الفلاني بالحركة على نحو ما يتحرك ، بل يقول إن هذه هي طبائع الأشياء ؛ وأما بالنسبة إلى الحوادث على الأرض فما يزال الإنسان متأثرا بفكرة الضرورة الملزمة بين السبب ونتيجته ، لأنه يرى نفسه يدفع الأشياء ويجرها ويلمسها ، وهو في هذا كله يبذل جهداً عضليا فيحسب عندئذ أن بذل « القوة » أمر لا بد منه لكي يستتبع السبب نتيجته ، ثم ينقل هذا التصور إلى الأشياء فيتصورها تدفع بعضها بعضا وتؤثر بعضها في بعض مما يستوجب قوة كالقوة البشرية التي يبذلها عند ما ينفذ إرادته في أفعاله ؛

لكن إذا أراد الإنسان أن يفهم كيف تتلاحق الحوادث وكيف تتحرك الأجسام فى الطبيعة دون حاجة إلى افتراض قوة تلزمها بذلك ، فلينظر – مثلا – إلى الأجرام السماوية منعكسة على سطح مرآة ، فعندئذ سيرى صورها تتحرك فى المرآة ولن يجد فى نفسه ما يميل به إلى افتراض قوة دافعة بين تلك الصور . . . فعلى هذا النحو ينبغى له أن يتصور أحداث الطبيعة .

الموقف الصحيح – إذن – هو أن نستل « القوة » من القوانين الطبيعية ، لنحل محلها مجرد الارتباط ، فما لوحظ مرتبطا من الحوادث جعلناه قانونا ؛ ذلك أن الحوادث تحدث جماعات جماعات ، كل مجموعة منها بينها ارتباط ؛ وهذا الارتباط بين مجموعة معينة من الأحداث هو الذى يجعل منها « شيئاً » معيناً ؛ وقد نجد أنفسنا على استعداد فطرى أن نقول عن شعاع الضوء إنه مجموعة أحداث تتلاحق مترابطة على نحو معين ، على حين نتصور الالكترون كائناً مفرداً ذا كيان قائم بذاته ، والواقع ألا فرق من حيث الأساس بين الالكترون وشعاع الضوء ، فكل منهما خيط من حوادث ارتبطت وتلاحقت على صورة معينة ؛ ومجموعات الحوادث المترابطة على هذا النحو هى « المادة » كما تقع لنا فى معرفتنا ؛ فإن كانت لها حقيقة ذاتية وراء هذه الأحداث التى نتلقاها ، كان ذلك مما يستحيل على الإنسان معرفته .

وربما ازددت وضوحاً فى عرض الرأى الذى أعرضه إذا سقت بعض الأمثلة مما يظن الناس أن صدقه بديهى وهو فى حقيقة الأمر – أو هو فى رأيى على الأقل – باطل أو يؤدى إلى البطلان ؛ فمن ذلك مثلا قولهم إننا لا نستطيع أن نتصور الحركة بغير وجود « شىء » يتحرك ، ولو صح قولهم هذا لأبطل زعمنا بأن الشىء هو مجموعة أحداثه ، لأن المعترض عندئذ سيقول إن هذه الأحداث لا يمكن تصورها بغير « شىء » تطرأ عليه تلك

الأحداث ؛ لكنه قول خاطئ ؛ فها هى ذى المسرحية أو المقطوعة الموسيقية — مثلا — نتحدث عن « الحركة » فيهما دون أن يكون هنالك « شىء » بذاته يتحرك ، إذ ليس هنالك الموجود ذو الكيان الكامل الذى يوجد فى كل لحظة من لحظات الأداء ، بحيث نقول عنه إنه هو الذى يتحرك خلال المسرحية أو المقطوعة الموسيقية ؛ وهكذا ينبغى لنا أن نتصور العالَم الطبيعى ، فكل ما فيه خيوط من أحداث يرتبط بعضها ببعض على نحو معين ، وهو الارتباط الذى نصفه بأنه الرباط السببى بينها ؛ ويكون لكل خيط من خيوط الأحداث من الوحدة ما يبرر لنا أن نطلق عليه اسما واحداً دالا عليه ؛ وبمجرد إطلاقنا اسما واحداً على مسماه ، ترانا نبدأ فى الانزلاق إلى الخطأ ، إذ نقول لأنفسنا ما دام الاسم واحدا ، فالمسمى كذلك لا بد أن يكون « شيئاً » متعينا بذاته لا مجموعة أحداث مترابطة ؛ وحين نرى مجموعة الحوادث غير منحصرة فى مكان واحد ، نقول عن « الشىء » المزعوم إنه « تحرك » ؛ لكن إن كان هذا الأسلوب فى التحدث عن الأشياء نافعاً ومفيدا فى التفاهم بين الناس ، لما فيه من إيجاز واختزال عند التحدث عن العالم الطبيعى وحوادثه ، فلا يجوز أن نعمى عن حقيقة الأمر بسبب الضرورة اللغوية التى تضطرنا إلى تخصيص كلمة واحدة لمجموعة بأسرها من أحداث ؛ انظر — مثلا — إلى شاشة السينما عند ما يُعرض عليك فيها رجل يسقط من عمارة عالية فيمسك بسلك التلغراف وهو فى طريق سقوطه فيقع على الأرض سليما ؛ ستقول عندئذ إن « شيئاً » واحداً تحرك من مكان إلى مكان بطريقة معينة ، ولكنك تعلم أن حقيقة الأمر هى عدد كبير من الصور الفوتوغرافية تلاحقت وترابطت على النحو الذى خدعك وأوهمك بوجدانية الجسم الساقط وحركته وطريقة سقوطه ؛ وهكذا العالم الطبيعى : أحداث تترابط عقودا عقودا فنتوهمها « أشياء » تتحرك .

مصدر الخطأ هو خلطنا الشديد بين ما يقع لنا فى خبرتنا المباشرة فعلا وبين ما « نظن » أنه يقع لنا فى الخبرة مع أنه فى الحقيقة نتيجة نصل إليها بالاستدلال الذى قد يخطئ وقد يصيب ؛ فافرض – مثلا – أننى أنظر إلى هذه المنضدة التى أمامى ، فعندئذ تكون الخبرة المباشرة هى هذه اللمعة الضوئية المعينة التى ترِدُ إلى عينى ، فإذا غادرت الغرفة لحظة ثم عدت إليها وعاودت النظر إلى حيث نظرت أول مرة ، فعندئذ ترانى أظن أننى أنظر إلى نفس المنضدة التى نظرت إليها أول مرة ، وأظن أن « الخبرة » الحسية هى هى واحدة فى الحالتين ؛ لكن دقق النظر ، تجد هنالك خبرتين حسيتين : بالأولى جاءتك لمعة ضوء ، وبالثانية جاءتك أيضاً لمعة ضوء ؛ ثم أنبأتك الذاكرة وأنت إزاء الخبرة الثانية أن هذه اللمعة الضوئية شبيهة كل الشبه باللمعة الضوئية التى خَبَرْتَها منذ حين ، ولشدة الشبه بينهما تقول إنهما خبرة واحدة ؛ والذى يوضح لك فى جلاء أنهما خبرتان هو أن تستخدم آلة فوتوغرافية بدل عينيك ، فعندئذ ستكون لديك صورتان لا صورة واحدة ؛ فما الذى يجعلك تقول إنها هى المنضدة بعينها فى كلتا الحالتين ؟ الذى يجعلك تقول هذا هو أنك « تستدل » من التشابه الشديد أن الثانية هى نفسها الأولى ؛ ولكن ألا يجوز أن تكون المنضدة الأولى قد استبدل بها منضدة ثانية شبيهة بها كل الشبه فى الحالة الثانية ، وعندئذ يكون استدلالك خاطئاً ؟ . . . ربما سألتنى : ماذا تريد أن تقول ؟ أتريد أن تقول إن الشىء الخارجى لا يدوم له بقاء ، وأنه مجزأ بعدد خبراتنا الحسية به كما يتجزأ صوراً عدة على شريط السيما ؟ وجوابى على ذلك أننى لا أدّعى العلم إن كان الشىء الخارجى يدوم بقاؤه أو لا يدوم . ولست أنا فى حاجة إلى هذا الادعاء ، إذا استطعت تفسير خبرتى الحسية مستغنيا عن هذا الفرض – فرض دوام وجود الشىء الخارجى – فما الذى يضطرنى إليه ؟

نريد – إذن – أن نقتصر على خبراتنا الحسية وما تجيء به ؛ فإذا لم يكن بين هذه الخبرات خبرة مباشرة بما يسمى « قوة » فلا داعى لافتراضها عند تفسير الطبيعة وظواهرها ؛ إنها أحداث تتلاحق وتترابط مجموعات مجموعات ؛ فإذا اطرد حدوث مجموعة منها كان ذلك واحداً من قوانين الطبيعة ، فالأمر كله حوادث وارتباطها بالتجاور ولا شيء غير ذلك فى علمنا إلا ما نتبرع به ظنا ووهما ؛ فإذا اعترض علينا معترض بأن « القوة » الرابطة بين السبب ونتيجته هى مما يردُ فى خبراتنا ، أجبناه بأنه يخلط بين ما « يَخْبُرُهُ » وبين ما « يستدله » ؛ إنه قد يرى الريح تقتلع الشجرة ، فيظن أنه قد رأى بعينيه « القوة » التى فعلت بها الريح ما فعلت ، لكنه أحس الريح وأحس الشجرة تقتلع ، ثم « استدل » من عنده « قوة » لأنه يميل بفطرته أن يسأل « لماذا » على حين أن النظرة العلمية تسأل « كيف » ولا تزيد على ذلك ؛ إننا لا نلاحظ إلا الأحداث فى تتابعها المطرد ، ومن اطراد التتابع تتألف القوانين الطبيعية ، أما « لماذا » كانت هذه القوانين على نحو ما كانت فشيء لا يأتى بين ما يأتينا عن طريق الخبرة الحسية ؛ ولو حاولنا تعليل القوانين بقولنا « لماذا » لاحتاج التعليل إلى تعليل ، وهذا إلى ثالث وهلم جرا ؛ وعندئذ نكون كالهندى الذى سأل « لماذا » لا تسقط الأرض فى الفضاء ؟ وأجاب نفسه بقوله لأنها تستند إلى فيل ؛ ثم سأل مرة أخرى : ولماذا لا يسقط الفيل فى الفضاء ؟ وأجاب نفسه بقوله : لأنه بدوره يستند إلى سلحفاة ؛ لكنه سئل ولماذا لا تسقط السلحفاة فى الفضاء ؟ فأخذته الربكة وقال إنه قد ملّ البحث الميتافيزيقى ولا يريد المضىّ فيه .

نريد أن نحصر أنفسنا فى حدود الخبرة الحسية المباشرة دون أن نخلط بينها وبين ما نستدله منها ، وعلينا بعد ذلك أن ننظر كيف يقوم علم الفزياء على هذا الأساس وحده . ذلك ما سنتناوله فى الفصل التالى .

الفصل الثاني عشر

علم الطبيعة والإدراك الحسي

كنا في الفصل الخامس قد عددنا الإدراك الحسي ضربا من « الحساسية » ثم عرّفنا الحساسية لإحدى ظواهر الطبيعة بأنها هي الاستجابة التي تتكرر كلما حدثت تلك الظاهرة ؛ وإن الحساسية بهذا المعنى لتوجد على أكمل درجاتها في الأجهزة العلمية ، إذ هي في هذه الأجهزة أدق منها في الكائنات الحية ؛ غير أن الجهاز العلمي يختلف في استجاباته عن الكائن الحي في أنه يستجيب لعامل واحد محدد ، على حين يستجيب الكائن الحي لعدة عوامل دفعة واحدة ؛ لذلك قلنا إن الإدراك الحسي عند الكائن الحي يختلف عن بقية أنواع الحساسية بعملية الترابط التي يربط بها شتى المنبهات ، وهذه العملية الترابطية هي ما يسمى كذلك بقانون الأفعال المنعكسة المشروطة ؛ وقد رأينا أيضاً أن معالجة موضوع الإدراك الحسي من وجهة نظر خارجية بحت تتضمن فرضاً سابقاً وهو أننا على علم بالعالم الطبيعي ؛ وموضوعنا الآن هو أن نبحث هذا الفرض لنرى كيف نعرف الطبيعة ، وإلى أي حد نستطيع معرفتها .

إننا ندرك الأشياء إدراكا حسيا حتى حين لا تكون ملامسة لأجسامنا ؛ والجانب الهام في عملية الإدراك الحسي هو الاستجابة التي نزدّ بها على ظاهرة معينة من ظواهر البيئة الطبيعية ؛ وقد تكون هذه الظاهرة بعيدة أو قريبة من جسم الشخص المدرك لها بحواسه ؛ فمثلا نستطيع إدراك الشمس والنجوم ؛ إذ كل ما يلزمنا للإدراك الحسي هو أن تكون هنالك علاقة

مكانية بين أجسامنا من جهة وبين ظواهر البيئة من جهة أخرى ، وأن تكون هذه العلاقة بحيث تمكننا من الاستجابة على المنبه ؛ فلا بد أن نواجه الشمس لكى نراها ، حتى إذا ما أدرنا لها ظهورنا لم تعد رؤيتها فى حدود الإمكان .

ولا بد من ثلاثة أمور للبحث فى موضوع الإدراك الحسى لحادثة خارجية : أولها هو ما يجرى فى العالم الخارجى فى المسافة الواقعة بين الحادثة المدركة والجسم المدرِك ؛ والثانى هو ما يجرى فى الجسم المدرِك بحيث يكون ظاهراً لمن يريد أن يراه ؛ والثالث هو الجانب الذى سنتناوله بالبحث بعد حين ، وهو ما إذا كان فى إمكان المدرِك أن يدرك بنفسه شيئاً مما يجرى فى جسمه بحيث لا يستطيع أن يدركه معه سواه ؛ وسنتناول هذه النقط الثلاث بهذا الترتيب .

إنه إذا كان فى مستطاع الشخص المدرِك أن يدرك حادثة لم تقع داخل جسمه هو ، إذن لتحتم أن تكون تلك الحادثة قد وقعت خارجه ، ولتحتم كذلك أن تتم عملية طبيعية فى العالم الخارجى تكون هى الحلقة الواصلة بين الحادثة التى وقعت من جهة والأثر الذى تتركه على جسم المدرِك من جهة أخرى ؛ فافرض مثلا أننا نعرض أمام مجموعة من الأطفال صوراً لحيوانات مختلفة ، ونطلب منهم أن يسموا كل حيوان باسمه ؛ فإذا نطق الأطفال بالأسماء الصحيحة فى مناسباتها الصحيحة ، زعمنا أنهم قد عرفوا تلك الحيوانات معرفة كافية لأن يحددوا كل واحد منها باسمه ؛ لكننا كذلك لا بد أن نفترض فى مثل هذه الحالة — ما دمنا قد سلمنا مبدئياً بوجود العالم الخارجى — أن عملية طبيعية معينة قد انتقلت من كل صورة إلى أعين الأطفال ، بحيث ظلت محتفظة بخصائص معينة حتى إذا ما لامست أجسام المشاهدين

أنطقتهم بالكلمات التى نطقوا بها ؛ وإن فى نظرية الضوء فى علم الطبيعة ما يكفى لتفسير هذا كله .

وجدير بنا فى هذا الموضع أن نشير إلى نقطة تهمنا وتسترعى انتباهنا ، وهى نقطة خاصة باللغة واستعمالها ؛ فبناء على نظرية الضوء نفسها ستكون المنبهات الضوئية التى تقع على أعين الأطفال الذين يجلسون بطبيعة الحال فى مواضع مختلفة من مصدر الضوء ، أقول إن هذه المنبهات الضوئية ستختلف عند مختلف الأطفال حسب اختلافهم فى البُعد أو القرب من مصدر الضوء ، وحسب زاوية اتجاههم للصورة المرئية ، وحسب سقوط الشعاع الضوئى على أعينهم ؛ وإذن فنحن إزاء منبهات مختلفة فيما بينها ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن استجابات الأطفال حين ينطقون — مثلا — بكلمة « قط » (عند ما يرون صورة القط) ليست بدورها كاملة التشابه ، فمن الأطفال من ينطق الكلمة بصوت جهير ، ومنهم من ينطقها بصوت خفيض ، وهكذا .. فحقيقة الموقف إذن هى أن ثمة مجموعة مختلفة من المنبهات رغم ما بينها من أوجه الشبه ، ومجموعة مختلفة من الاستجابات رغم ما بينها من أوجه الشبه أيضاً ؛ على أن الاختلاف فى مجموعة الاستجابات بصفة عامة أقل منه فى مجموعة المنبهات ؛ وإن اختلاف المنبهات ليزداد حدة إذا عرضنا على الأطفال صوراً مختلفة للقطط ، ومع ذلك نرى الأطفال يجيبون بكلمة « قط » فى جميع الحالات ؛ ومعنى ذلك كله أن اللغة وسيلة نستجيب بها استجابات تقل فى اختلافها عن اختلاف المنبهات التى إستثارتها ؛ وذلك فى الحالات التى نهتم فيها بما بين المنبهات من أوجه الشبه أكثر من اهتمامنا بما بينها من أوجه الاختلاف ، مما يجعلنا نغض النظر عن أوجه الاختلاف الكائنة فى المنبهات ما دامت تستثير فينا استجابة لغوية تكاد تكون واحدة عند الأفراد الذين يتأثرون بها ؛ فلا علينا أن تختلف صور القطط التى تعرض أمامنا ، ما دامت

كلها منبهات تستخرج من كافة مشاهديها كلمة بعينها ، وهى كلمة « قط » .

ونعود الآن إلى ما كنا قد بدأنا الحديث فيه ، وهو أن الأطفال إذا رأوا صورة القط فنطقوا بكلمة « قط » ، قد كان ذلك ليستحيل عليهم ما لم تكن هناك عملية طبيعية حدثت فى المسافة الواقعة بين الصورة وأعينهم ، بحيث تظل تلك العملية محتفظة أثناء عبورها تلك الفجوة بخصائص رئيسية ؛ وأهم هذه الخصائص هو أطوال الموجات الضوئية (فى حالة الرؤية) أو الموجات الصوتية (فى حالة السمع) ودرجة التردد فيها ؛ وإن هذا ليعلل لنا تعليلا بيولوچيا لماذا يكون السمع والبصر هما أدق حواسنا حساسية ، إذ قد أعدا بحيث يتأثران للاختلافات الموجية فى حالتى الضوء والصوت ، إعداداً يجعلهما قابلتين لإدراك اللون والصوت على اختلاف درجاتهما ؛ ولو لم يكن هنالك عمليات طبيعية تحدث فى العالم الطبيعى بادئة من مراكز معينة ومحتفظة بخصائصها الرئيسية إلى أن تنتهى إلى حاسة الشخص المدرِك ، لاستحال على عدة أشخاص أن يدركوا الشئ الواحد من وجهات نظر متعددة ، بل لاستحال على الناس أن يدركوا بأنهم يعيشون معا فى عالَمٍ واحد مشترك .

إلى هنا قد انتهينا من الجانب الأول من جوانب الموضوع ، وهو ما يحدث فى المسافة الواقعة بين المنبه الخارجى وبين الجسم المدرِك ؛ ونبدأ الآن فى بحث الجانب الثانى ، وهو العملية التى تجرى فى جسم الشخص المدرك بحيث يستطيع من شاء أن يلاحظه من الخارج ؛ وهو أمر ليس من شأنه أن يثير مشكلات فلسفية ، لأننا ما نزال هنا معنيين — كما كنا فى بحث الجانب الأول — بإدراك الحوادث خارج جسم الشخص الذى يشاهد ؛ إذ المفروض فى هذا المشاهِد الآن أن يكون عالماً من علماء الفسيولوچيا ، يلاحظ ما يجرى فى العين — مثلا — عندما يسقط عليها الضوء ؛ فوسيلته

إلى المعرفة هى هى بعينها الوسيلة التى يتخذها عندما يوجه ملاحظته إلى المادة الجامدة ؛ إذ الحادثة التى طرأت على عين الرائى عندما يسقط عليها الضوء ، هى الآن الحادثة التى تنبعث منها موجات ضوئية على صورة معينة حتى تصل إلى عين الفسيولوچى فيرى ما يراه ، وهنالك تحدث عملية فسيولوچية فى عين عالم الفسيولوچيا نفسه ، ثم عملية تتبعها فى عصبه البصرى ، وعملية أخرى تحدث فى مخه ، إلى أن ينتهى الأمر به إلى أن يتحرك لسانه بعبارة كهذه : « أرى كذا وكذا فى العين التى أشاهدها » ؛ وواضح أن هذه الحادثة التى تحدث فى عين الفسيولوچى أثناء قيامه بملاحظاته ، ليست هى الحادثة التى حدثت فى العين التى يلاحظها ، بل هى حادثة أخرى ترتبط بالحادثة الأولى ارتباطاً سببياً لا أكثر ؛ وإذن فمعلوماتنا الفسيولوچية (الناشئة من إدراكنا لسوانا وهم فى حالة القيام بعملية الإدراك الحسى) ليست أكثر مباشرة ولا أكثر فى درجات اليقين من معلوماتنا عما يحدث فى المادة الجامدة ؛ أى أننا لا نعلم عن أعيننا أكثر مما نعلمه عن الأشجار وعن السحاب وعن سائر ما نراه بتلك الأعين ؛ بعبارة أخرى إن الحادثة التى يدركها الفسيولوچى فى عين غيره ، هى فى الحقيقة حادثة فى عينه هو لا فى العين التى يلاحظها .

وننتقل الآن إلى الجانب الثالث من جوانب الموضوع ، وهو ما يلاحظه الإنسان فى نفسه أثناء قيامه بعملية الإدراك الحسى ، مما يستحيل على سواه أن يلاحظه معه ؛ وسنكتفى الآن بذكر حقائق أولية فى الموضوع ، مرجئين التفصيل إلى الفصل السادس عشر .

إن أحداً لا ينكر أن الإنسان يعرف عن نفسه أشياء محال على غيره أن يعرفها عنه إلا إذا أخبره بها ؛ فهو يعرف عن نفسه متى يحس ألما فى

ضرسه المعطوب ، ومتى يحس الظمأ ؟ وأى حلم كان يحلمه قبيل يقظته وهكذا ؛ قد يقول الدكتور واتْسُنْ زعيم المدرسة السلوكية إن طبيب الأسنان قد يعرف ألم الضرس فى مريضه إذا رأى ما فيه من عطب ، ولن أعترض على ذلك بقولى إن طبيب الأسنان كثيراً ما يخطئ ، لأنى أفترض أن يتقدم طب الأسنان إلى الدرجة التى تمكّن الطبيب من هذه المعرفة ، ولكنى أقول إن معرفة الطبيب تختلف عن معرفة المتألم نفسه ، فمعرفة الطبيب استدلال استقرائى مقدماته حالات لوحظت فى الأضراس المعطوبة عند مختلف المرضى ، ونتيجته هى هذا التعميم : إذا كان فى الضرس كذا وكذا من الظواهر أحس صاحبه بألم من نوع معين ؛ غير أن هذه النتيجة كانت لتستحيل معرفتها إذا اقتصرنا على ملاحظة الظواهر البادية فى الأضراس المعطوبة وحدها ، بل إنه ليتطلب كذلك أن يخبرنا أصحاب هذه الأضراس المعطوبة بأنهم يتألمون ، على شرط أن يكونوا صادقين فيما يخبروننا به ؛ وإذا اقتصرنا على الملاحظة الخارجية وحدها ، كان كل ما فى وسعنا أن نقوله هو : إن من أصيبت أضراسهم بالعطب الفلانى «يقولون» إنهم يحسون ألما ؟ غير أن الملاحظة الخارجية وحدها لا تقطع بصحة قول كهذا .

وقد يعترض على هذا بأن ألم المريض بضرسه هو حالة بدنية وأن إحساس هذا المريض بما لديه من الألم إن هو إلا رد على ذلك المؤثر البدنى ؛ وما دام الأمر كذلك ، فحالة البدن حين ينتابه ألم الضرس شىء يمكن ملاحظته ملاحظة خارجية ؛ وجوابى على هذا الاعتراض هو أن المشاهد الخارجى حين يعلم من حالتى البدنية التى يشاهدها أننى لا بد أن أكون متألما فهو فى موقف المستدل الذى يبنى استدلاله على خبرة ذاتية ، فلعله أحس مثل هذا الألم ذات يوم عندما

انتابت بدنه حالة شبيهة بحالة بدنى ، فاستدل أن يكون عندى من الألم مثل ما كان عنده ؛ أما طب الأسنان فى ذاته فيستحيل أن يهدى طبيباً إلى معرفة ألم الضرس كيف يكون ما لم يكن هذا الطبيب قد أحس ألما شبيهاً به ؛ وخلاصة القول هي أنه حتى على فرض أن الألم شىء بدنى — وهو ما لا أعارضه ولا أؤيده فى هذا الموضع — فهو حالة بدنية لا يدركها إلا صاحبها ، ومحال على من لم يعان حالة مثلها أن يعرف طبيعتها .

وخذ مثلا آخر هو علمنا بأحلامنا ؛ فالدكتور واتْسُنْ — فيما أعلم — لم يعالج موضوع الأحلام ؛ لكننى قد أتصوره يقول عنها شيئاً كهذا : تحدث أثناء الحلم حركات خفيفة فى الحنجرة ، بحيث لو زادت هــذه الحركات قوة لكانت كلاماً كالكلام المسموع ، بل كثيراً ما يحدث لأناس أن يصيحوا فى أحلامهم صياحاً مسموعاً ؛ وكذلك قد يحدث أن تتأثر حواس النائم بمؤثرات معينة تستتبع استجاباتها المألوفة تبعاً للحالة الفسيولوجية التى يكون عليها مخ النائم عندئذ ؛ وأمثال هذه الاستجابات تكون خفيفة بحيث لا تشاهد من الخارج ، لكنها لو زادت قوة لشوهدت — هذا كله جميل ، ولكنه على كل حال كلام افتراضى لا يقاس إلى معرفة الحالم لأحلامه معرفة مباشرة ؛ أنقول عن الحالم إنه يعرف هذه الحركات البدنية الخفيفة التى تحدث فى جسده أثناء الحلم ، ثم يظن أنه يعرف شيئاً آخر هو الحلم كما رآه رؤية مباشرة ؟ ربما كان هذا ما يقوله واتْسُن فى الأحلام ، وربما أيد قوله هذا بحجة من عالم اليقظة ؛ فهذه المنضدة التى أراها كما أراها ، إن هي فى حقيقتها الطبيعية عند علماء الفزياء إلا كومة هائلة من كهارب سالبة وموجبة ، أو من خيوط موجية ضوئية تتلاقى وتتصادم ، غير أن الرائى يراها منضدة ولا يرى شيئاً من هذا الذى يقوله عنها علماء الفزياء ؛ وعلى

هذا القياس يمكن أن نقول عن الحالم إنه وإن يكن يظن أنه يرى ما يراه ، إلا أن حقيقة الأمر هى حركات طفيفة فى جسده ، ولو كان لدينا من أجهزة المشاهدة الدقيقة ما نستطيع به أن نرى تلك الحركات لشاهدناها من الخارج كما نشاهد أية ظاهرة أخرى فى الطبيعة الخارجية .

وهذا أيضاً كلام جميل ، لكنه لا يوضح لنا هذه النقطة الآتية : ماذا نعنى بكون الشىء فى ظاهره كذا وفى حقيقته كيت ؟ إذا كان الحلم — أثناء النوم — وإذا كانت المنضدة — أثناء اليقظة — « تظهر » لنا شيئاً وهى فى « الحقيقة » شىء آخر ؛ فلا مناص من التسليم بأن هذا فى حد ذاته حقيقة من الحقائق ، فهذا الذى « يظهر » هو حق لا تقل درجة الحقيقة فيه عن الأمر فى « حقيقته » — لا بل إننا نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فنقول إننا لا نعرف ما هو « حقيقى » إلا عن طريق الاستدلال — سواء أصاب استدلالنا أو أخطأ — أعنى أننا نستدل من الأمر كما « يظهر » لحواسنا ماذا عسى « حقيقته » أن تكون ؛ فإذا كنا نخطئ فى إدراكنا كما يظهر ، فلا بد أن يكون خطؤنا مضاعفاً فى معرفتنا لما نسميه « بحقائق » الأمور ، ما دامت هذه المعرفة قائمة على أساس ما يظهر لحواسنا ؛ فالأساس الوحيد الذى نبنى عليه علمنا بأن المنضدة فى « حقيقتها » هى كهارب موجبة وسالبة ، هو المنضدة كما نراها ، أى المنضدة كما « تظهر » ؛ وإذن فلا بد لنا من معالجة هذا « الظاهر » فى غير استخفاف .

لننظر فى أمر الدكتور واتسُن وهو يراقب فأراً فى متاهة فهو يريد لبحثه أن يجىء موضوعياً خالصاً ، وألا يسجل إلا ما يحدث فى الواقع ، فهل يتاح له التوفيق فيما يريد ؟ ربما كان ذلك مستطاعاً إلى حد ما ، فهو يستعمل ألفاظاً لغوية ليصف بها ما يراه ، وهذه هى نفسها الألفاظ التى يستعملها أى باحث مدرب على المشاهدة إذا كان يلاحظ الفأر نفسه فى

الوقت نفسه ؛ لكن موضوعية الدكتور واتسن لا تنحصر فى مجرد استعماله للألفاظ التى يستعملها سواه فى الموقف نفسه ، ففضلا عن أن العبارات الوصفية قلما تتحد بنصها عند شخصين لاختلاف المحصول اللغوى عندهما ، فليس اتفاق الناس فى أمثال هذه العبارات الوصفية للواقع الموضوعى هو مقياس الحقيقة الذى لا مقياس سواه ؛ فكم حدث فى تاريخ البشر أن قال إنسان شيئاً لم يقله أحد سواه من قبل ، ثم ثبت أن قوله هذا هو القول الصحيح ، على حين أن من أخذوا يعيدون حكمة الأسلاف لم يكونوا يقولون إلا خرافة ، وإذن فليست الموضوعية التى يريدها الدكتور واتسن عند ما يشاهد الفأر فى المتاهة هى أن يتشابه مشاهدان فى عباراتهما الوصفية لما يريانه ، ولا بد أن يكون مراده هو امتناعه عن استدلال أى شىء عن الفأر إلا ما يشاهده من حركات جسدية ؛ وهذا كله كلام جميل ، غير أنى أحسبه قد فاته أن المعرفة الكاملة بحركات الفأر الجسدية تكاد تحتاج من الاستدلال الطويل الشاق ما تحتاجه معرفته للحالة « العقلية » الداخلية عند الفأر وهو يؤدى تلك الحركات الظاهرة ؛ هذا فضلا عن أن المعطيات التى هى عند المشاهِد نقطة البداية حين يلاحظ حركات الفأر ، هى نفسها حقائق من النوع الذى يريد الدكتور واتسن أن يتجنبه ، إذ هى حقائق ذاتية خاصة لا يعرفها المشاهِد إلا بملاحظة نفسه بنفسه ملاحظة ليست فى مستطاع أحد سواه ؛ ذلك لأنه حين يقول إنى « رأيت » كذا وكذا عند ما شاهدت الفأر يتحرك فى متاهته ، فهو إنما يقول عما حدث له هو نفسه من عمليات تمت فى داخله مما يستحيل على غيره أن يدركها معه ؛ وهذه هى — فى رأيى — النقطة التى تتحطم عندها السلوكية إذا أريد لها أن تكون فلسفة تبلغ من الطريق نهايته .

إنه إذا شاهد عدد من الناس فأرا فى متاهة فى لحظة بعينها ، أو شاهدوا أى

شيء آخر غير القار من الأجسام المتحركة ، فلن يكون بين هؤلاء الناس اتحاد تام كامل فى الأحداث الطبيعية التى تحدث فى أعينهم عندما يرون بها ما يرون ، وهى الأحداث التى تنتهى عند كل منهم بما يسمى إدراكا حسياً ؛ فهنالك بينهم فروق فى الضوء والظل ، وفى البعد والقرب بالنسبة إلى الشيء المشاهد بحيث يختلف حجم المرئى عند كل منهم عنه عند سواه ، إلى آخر هذه الفروق التى تظهر واضحة إذا أحللنا آلة مصورة مكان كل منهم ، فعندئذ نرى بين الصور المأخوذة فوارق ظاهرة ؛ وهى فوارق إن أخطأتها العين العابرة غير المدربة ، فلا تخطئها عين الفنان الذى درب على ملاحظة الفروق اللونية التى تنشأ عن اختلاف وضع الشيء وانعكاس الضوء عليه ؛ فإذا كانت المؤثرات المرئية مختلفة ، فلا بد أن تختلف تبعاً لها الاستجابات ؛ والنتيجة هى أن ثمة جانباً ذاتياً لا بد منه فى كل حالات المشاهدة الخارجية .

على أن هذا الجانب الذاتى فى الإدراك الحسى يتفاوت كبراً وصغراً ؛ فالناس أكثر ذاتية فى إدراكهم الحسى وهم سكارى أو حالمين ، منهم وهم أيقاظ وفى وعيهم الكامل ؛ وهم أكثر ذاتية فى إدراكهم للبعيد منهم فى إدراكهم للقريب ؛ فالقمر البعيد يرونه صغيراً ، ولا يتحققون من حقيقة حجمه إلا استدلالا ، لا عن طريق الانطباع الحسى المباشر ؛ ثم هم أكثر ذاتية كلما أصابتهم علة فى المخ والأعصاب ، فالمصاب باليرقان يرى الأشياء صفراء ، ومن أصاب العطب إصبع قدمه إصابة يحس معها الألم يظل يحس نفس الألم من نفس الموضع بعد بتر قدمه ، وهكذا — وحين أقول عن إدراك معين إنه ذاتى ، فإنما أعنى بذلك أن الاستدلال الذى يستدله صاحبه من حالته الفسيولوجية عن حقيقة الواقع الخارجى ، ينتهى به إلى

نتيجة يختلف بها عما ينتهى إليه سواه ؛ وإن هذا الاختلاف قائم فى كل إدراك حسى ، وغاية ما فى الأمر أنه يزيد فى حالة عنه فى حالة أخرى .

ولما كان علمنا بالعالم الطبيعى لا بد أن يبـدأ بمعطيات حسية وإدراكات حسية ، ثم استدلالنا من هـذه الإدراكات شيئاً عن طبيعة العالم الخارجى ، كان علم الطبيعة مشوبا حتما بظل من الذاتية لا مفر منه .

الفصل الثالث عشر

المكان الطبيعي والمكان المدرك

إنه لمن أصعب الأمور على خيال الإنسان أن يتصور المكان على صورته التي يصوره بها العلم الحديث ، لكننا سنحاول في هذا الفصل أن نتناول هذا الموضوع بالعرض .

فلقد انتهينا في الفصل السابق إلى أن مدركاتنا الحسية هي في رءوسنا ، وأن هذه المدركات هي كل ما نستطيع أن نعلمه علم اليقين ، وأنها هي بعينها المدركات التي تحسبها الواقعية الساذجة مصورة للعالم الخارجي كما هو واقع خارج الإنسان ومدركاته ..

لكنني إذ أقول إن مدركاتي الحسية كائنة في رأسي ، فإنما أقول شيئاً غامضاً لا يزول عنه غموضه إلا إذا شرحت أنواع المكان المختلفة ؛ لأن قولي ذاك لا يصدق إلا على المكان « الطبيعي » وما يتصل به ؛ لكن ثمة مكاناً آخر في إدراكنا ، وأعني به تلك العلاقات المكانية التي يتضمنها إدراكي الحسي لشيء ما ، إذ يتضمن إدراكي له علاقات مثل « فوق » و « تحت » و « على يمين » و « على يسار » و « داخل » و « خارج » ؛ فمثلا إذا رأيت دائرة مرسومة على سبورة ، كانت كل هذه العلاقات متضمنة فيما أراه ، فللدائرة نصف أعلى ونصف أسفل ، ولها نصف على اليمين ونصف على اليسار ، ولها داخل وخارج ؛ وهذه العلاقات وحدها كافية لخلق مكان من نوع ما ؛ غير أن المكان كما نعرفه في حياتنا اليومية مشتمل على كثير مما نستمده من اللمس والحركة ؛ وكل ما يعنيني

الآن من هذا الموضوع هو أن ما يدركه شخص معين يكون خاصاً به ، فما أراه أنا لا يراه غيرى ، وما أسمعه لا يسمعه ، وما ألمسه لا يلمسه وهكذا ؛ نعم إن غيرى من الأشخاص يرى ويسمع ويلمس أشياء شبيهة جداً بالتي أراها وأسمعها وألمسها لو كانوا فى موضع من هذه الأشياء المرئية أو المسموعة أو الملموسة شبيه بموضعى منها ، لكن ثمة فروقاً بين إدراكاتى وإدراكاتهم على كل حال ؛ فالأصوات المسموعة تشتد أو تخفت حسب بعدها أو قربها من السامع ، وكذلك تختلف صور الأشياء المرئية حسب بعدها أو قربها من الرائى ؛ وإذن فمحال على شخصين أن يدركا فى لحظة بعينها نفس الإدراكات ؛ وعلى ذلك فإدراك المكان — كإدراك أى شىء آخر — أمر ذاتى يختلف عند شخص عنه عند شخص آخر ؛ فهنالك من الأمكنة المدركة بعدد ما هنالك من الأشخاص المدركين ؛ لكن المكان الطبيعى محايد ومشترك ، وبينه وبين إدراكى الخاص للمكان علاقة ، والتفرقة بين المكان الخارجى المشترك والمكان المدرك الخاص بكل شخص على حدة ، موضوع صعب ويؤدى بكثير من الناس إلى الخطأ .

إنك إذ تقول إنك ترى النجم فإنما تجاوز الحق لأنك فى الحقيقة لم تر منه إلا لمعة من الضوء ، وليس قولك هذا بأصدق من قولك إنك ترى الهند عندما تبصر هندياً واحداً يسير فى أحد شوارع القاهرة ؛ فحالتك الإدراكية التى تكون عليها عندما تقول إنك ترى النجم ، هى حالة مرتبطة ارتباطاً سببياً بما يحدث لك فى المخ والعصب البصرى والعين ، ثم هو مرتبط بموجة الضوء التى يمكن أن نتتبع مجراها حتى نصل إلى مصدرها الذى هو النجمة التى تراها ؛ فأنت — من حيث الإدراك المباشر — منحصر فيما حدث داخل جسمك من أحداث ، وأما المكان الطبيعى الذى تعتقد

أن النجم « الحقيقى » موجود فيه فإن هو إلا استدلال منك أقمته على أساس ما تدركه مباشرة فى ذاتك ، ذلك لأنك لا تملك إلا مكانك الخاص الذى تكون فيه والذى فيه تسطع نقطة ضوئية هى التى تقول عنها — استدلالا — إنها نجمة فى السماء ؛ ومن الموضوعات التى لا تزال محل بحث ما إذا كانت العين وحدها تستطيع أن تدرك من المكان الطبيعى بعداً ثالثاً — أى عمقاً — أم أنها — كما يقول باركلى — لا ترى دائماً إلا مسطحاً ذا بعدين ؛ غير أن هذا المبحث لا يعنينا الآن ؛ فحتى لو سلمنا بأن البصر وحده قادر على تبين الفرق بين شىء موضوع على بعد بوصات قليلة من العين ، وشىء آخر على بعد بضعة أقدام — أعنى لو سلمنا بأن العين وحدها قادرة على معرفة أن شيئاً أقرب إليها من شىء آخر — فذلك فى نطاق محدود ، إذ أن الإنسان بغير شك لا يستطيع بالعين وحدها أن يرى أن السحابة أقرب إليه من النجم ؛ غير أنه « يستدل » هــذه الحقيقة استدلالا ، حين يعلم أن السحابة قد تجىء بينه وبين النجم فتحجبه ؛ فالسماء وكل ما فيها عند العين الرائية سطح ؛ وإذا كنت فى غرفة مظلمة ثُقِبَ سقفها ثقوباً تقابل النجوم فتسمح لضوء النجوم بالدخول ، فعندئذ لا يكون لديك مما تنقله لك العين من المنظر الذى تراه وأنت فى غرفتك ، ما يدل على أنك لا ترى النجوم من فضاء مكشوف ؛ وفى هذا توضيح لما أقصده عندما أقول إن ما تراه ليس شيئاً موجوداً فعلا فى الخارج ، بل هو أحداث تحدث داخل كيانك .

إننا إبان الطفولة نتعلم أن فى مقدورنا أحياناً أن نلمس أشياء نراها وأنه ليس فى مقدورنا أحياناً أخرى أن نلمس ما نراه ، وهذا الذى لا نستطيع لمسه يمكن أحياناً أن نسير إليه حتى نلمسه وأحياناً لا يمكن ذلك ؛ ومعنى ذلك أننا نتعلم الربط بين إحساسى البصر واللمس ؛ وبهذا نصوغ أحاسيسنا فى عالم

ذى ثلاثة أبعاد ؛ لقد أسلفنا لك القول بأنك حين ترى النجم تحسب أنك ترى شيئاً خارج نفسك ، على حين أن ماتراه عندئذ هو شيء باطنى فى نفسك كالألم الذى تحسه عندما تحس وجعاً فى رأسك ؛ والذى يجعل النجم بعيدا فى هذا المكان الذاتى الخاص هو أنه لم يرتبط بإحساس اللمس ولا يمكن ربطه باللمس حتى بعد رحلة تسير بها إليه .

إن جسمك كما تعرفه خلال التجربة المباشرة مختلف جد الاختلاف عن جسمك كما يعرفه علم الطبيعة ؛ فأنت تعرف عن جسمك أكثر مما تعرف عن أى جسم سواه ، وذلك بفضل تجربتك المباشرة التى تستمد بها من جسمك إحساسات كثيرة يستحيل أن تستمدها من جسم آخر ؛ مثال ذلك ما تحسه من صنوف الألم ؛ ومع ذلك فكل ما تعرفه عن جسمك هو مجموعة إحساسات ، ولست تعرفه من حيث هو جسم من النوع الذى يطلق عليه فى علم الطبيعة هذا الاسم .

والنقطة التى نريد أن نؤكدها أنك إذ ترى شيئاً وتظن أنك إنما تدرك شيئاً خارجياً إدراكاً مباشراً ، فأنت فى الحقيقة ترى إحساسك أنت به ، وإحساسك واقع داخل جسدك ، فإن قلت إن ثمة شيئاً خارجياً يقابل هذا الإحساس كنت « تستدل » شيئاً من شيء ، ولا تعتمد فقط على عمليات الإدراك المباشر ؛ فمثلا تنظر حولك فترى صنوفاً من اللون بادية هنا وهناك على أبعاد مختلفة فى المكان المرئى ، فتحسبك مدركاً لمكان خارجى بما فيه من أشياء ، وحقيقة الأمر هى أنك مدرك لجملة إحساسات داخل نفسك ارتبطت على نحو معين ، فاستنتجت منها أن ثمة أشياء تقابلها فى عالم خارجى ، وُضِعَتْ أوضاعاً معينة بالنسبة بعضها إلى بعض ؛ فدنياك كلها منحصرة فى كيانك العضوى ، والمكان الذى تدركه

هو مكان خاص بك يتحدد بموقفك الخاص ، ولو وقف شخص آخر موقفاً آخر لكانت له دنياه المرئية الخاصة ولكان له مكانه الخاص الذى يشتمل على دنياه تلك ؛ ولن يشترك شخصان فى دنيا واحدة ، لأنه محال أن ينظر شخصان إلى العالم المحيط بهما من نقطة واحدة فى لحظة واحدة ؛ فكل إنسان يحمل مكانه الخاص حيثما انتقل ، فإذا اتفق الناس على مكان عام مشترك ، فما هذا إلا نتيجة استدلال وتأليف من مجموعة الأمكنة الخاصة المتعددة بتعدد الأفراد .

وعلى سبيل التوضيح نفرض أن عالماً فى الفسيولوچيا ينظر إلى مخ حى — وهو فرض لم يعد مستحيل الحدوث — فمن الطبيعى أن نفرض عندئذ أن ما يراه الفسيولوچى موجود فى المخ الذى يشاهده ؛ والحقيقة — كما أسلفنا القول — أن ما يراه الفسيولوچى كائن فى مخه هو لا فى المخ الذى يشاهده ، وإن الأمر هنا ليسير فى طريق سببى متصل ، حلقاته هى ما يأتى : تنتقل موجات ضوئية من المخ المشاهَد إلى عين الفسيولوچى ، وهى لا تصل إلى عينه إلا بعد أن تقطع مسافة مكانية واقعة بين موضوع المشاهدة والعين المشاهِدة ، وهى تقطعها فى فترة زمنية ذات طول معين مهما بلغ من القصر ؛ وإذن فالحادثة التى تطرأ على عين الفسيولوچى عندما يرى ما يراه ليست هى بداية الطريق ، بل جاءت نتيجة سلسلة أحداث سابقة ؛ ثم ينتقل الأثر داخل جسم الفسيولوچى من عينه خلال أعصابه إلى مخه ، وها هنا يقول « إننى أرى كذا وكذا » ؛ وواضح أن هذا الذى يراه هو أثر فى كيانه هو وليس بالشىء الخارجى الواقع خارج كيانه ؛ أى أن « مكان » الحادثة المرئية كائن فى رأسه ، وإذن فهو مكان « خاص » به وحده .

هذه نقطة بالغة الخطورة إذا أردنا فهم الميتافيزيقا فهما مستقيما ؛ فلقد نشأ المذهب الثنائى الذى يفصل بين العقل والمادة — وهو مذهب خاطئ فيما أعتقد — نتيجة لخلط فى فهم هذه النقطة بالذات ؛ ذلك لأننا لو أخذنا بالنظرة التقليدية التى تفصل بين العقل والمادة ، اضطررنا إلى أن نجعل عملية الإدراك معجزة من المعجزات ، إذ أننا نفرض فى هذه الحالة أنه بينما تقوم عملية طبيعية قوامها عدة مراحل متتابعة فى الزمن تبدأ من الجسم المرئى ، وتنتقل إلى العين حيث تتغير إلى عملية طبيعية أخرى تنشأ عنها عملية ثالثة فى عصب الإبصار ، فعملية رابعة فى المخ حين يتم الإدراك الحسى ، أقول إن علينا أن نفرض أن هذا الأثر الذى حدث فى المخ آخر الشوط قد حدث فى آن واحد مع الحدث الذى طرأ على الجسم المرئى عند ما بدأت الموجة الضوئية تصدر عنه ؛ وموضع الإعجاز المزعوم هنا هو افتراضنا بأن ما حدث آخر الفترة الزمنية التى استغرقتها عملية الإدراك الحسى قد حدث فى نفس الوقت الذى حدثت فيه الحادثة التى وقعت أول الفترة الزمنية ، لكن الرؤية حقيقة « عقلية » ولذلك فهى مختلفة كل الاختلاف عن العمليات الطبيعية التى طرأت على الشىء المرئى وسببت الرؤية ، والتى حدثت فى الواقع الخارجى « قبل » حدوث الرؤية نفسها — ذلك الفرض الغريب الذى يجعل أول الشوط يحدث فى آن واحد مع آخره ، رغم ما بينهما من تسلسل سببى محدد الخطوات واضح المعالم ، هو الذى حدا بالميتافيزيقيين أن يتخبطوا فى نظريات يحاولون بها الخروج من هذا المأزق ، ليوفقوا بين حوادث العقل وحوادث الجسم ، مع أن الإشكال كله مصدره خلط وخطأ فى تتبع الأحداث التى تحدث حلقة بعد حلقة فى عملية الإدراك الحسى .

ولنعد إلى الفسيولوجى الذى يلاحظ مخ إنسان آخر ؛ فالذى يراه الفسيولوجى ليس بأية حال هو بعينه ما يحدث فى المخ المشاهَد ، بل هو

حادثة فى مخه هو بعيدة عن الحادثة التى يراها فى المخ الذى يشاهده ؛ وإذن فهو لا يستطيع الحكم بأن الأثر الذى يقع فى المخ المشاهَد أثر « عقلى » لمجرد أن ما يراه فى نفسه أثر عقلى ؛ إنه فى واقع الأمر لا يرى حدثاً عقليا فى المخ المشاهَد ؛ فهو بمثابة من يفترض أن الأثر الطبيعى الذى يراه لا بد أن يكون مصحوباً بحالة عقلية عند صاحب ذلك الأثر ، وأنه إذا استطاع أن يرى الأثر الطبيعى بعينه فالحالة العقلية محجوبة عنه ؛ وكل ذلك خطأ ؛ لأنه لا يشاهد أى شىء فى المخ المشاهَد ، لا طبيعياً ولا عقلياً ، وكل الذى يدركه هو إدراكاته الشخصية لما يحدث داخل كيانه من أحداث ؛ وأول الخطأ أن نخلط بين الشىء المرئى الخارجى وبين إدراكنا له ، فنحسبهما حقيقة واحدة لا حقيقتين ؛ ونعيد القول مرة أخرى ؛ وهو أن كل ما يمكن مشاهدته من العالم الطبيعى إنما هو إدراك ندركه لما يحدث داخل رءوسنا نحن ، وهذا لا يكون إلا حوادث مما يصح وصفها بأنها « عقلية » إذا نظرت إليها من زاوية ، كما يصح وصفها بأنها أحداث طبيعية تطرأ على كيانك العضوى ؛ ومؤدى ذلك كله هو أن التمييز بين العقل والمادة وهم ؛ فمادة الكون يمكن الحكم بأنها طبيعية وبأنها عقلية وبأنها طبيعية وعقلية معا وبأنها لا هى طبيعية ولا هى عقلية ، حسب الزاوية التى تنظر منها إلى الموضوع .

لقد ضربنا أمثلة لما ندركه بحاسة البصر ، وسنضرب مثلا آخر لما ندركه بحاسة اللمس ؛ أغمض عينيك واضغط على منضدة صلبة بطرف إصبعك ؛ فماذا يحدث ؟ يقول لك عالم الطبيعة إن طرف إصبعك والمنضدة كلاهما مؤلف من عدد كبير جداً من الالكترونات والبروتونات ؛ وإن شئت الدقة فقل إنهما معا مؤلفان من عمليات إشعاعية ؛ فعلى الرغم من قولك بأنك تضغط لمنضدة بإصبعك ، فالحقيقة هى أن ليس فى إصبعك الكترون واحد أو بروتون احد يمس الكترونا أو بروتونا مما تتألف منه المنضدة ؛ بل إنك حين

تضغط بإصبعك فإن أجزاء إصبعك وأجزاء المنضـــدة تتنافر وتتباعد ؛ ولو حاولت أن تضغط بإصبعك سائلا أو غازا ، لَوَجَدَتْ الأجزاء المزاحة مكاناً تنزاح فيه ، أما وأنت نضغط المنضدة الصلبة ، فإن الكترونات وبروتونات المنضدة إذ تحاول الابتعاد أمام القوة الكهربية التى جاءت من إصبعك لتطردها من مكانها ، لا تجد مكانا تنزاح فيه لتكدسها وتزاحمها ، كما يحدث لمن يريد من الناس الحركة وسط ازدحام شديد ؛ ولهذا فهى تحاول طرد إصبعك ، وكلما زدت من قوة الضغط زادت هى من محاولة طرد الإصبع ؛ وما حالة الطرد هذه إلا قوات كهربائية تنتقل عن طريق الأعصاب إلى المخ ؛ وهناك تحدث أحداث لا يعلمها الفسيولوچى إلا على سبيل التخمين ، وهى الأحداث التى ينتج عنها الإحساس باللمس عند طرف الإصبع الضاغطة ؛ غير أن هذا الإحساس اللمسىّ بعينه يتحقق لو بترنا ذراع الشخص الضاغط وأجرينا فى أعصابه أثراً شبيها بالأثر الذى كان ليحدث لو كانت ذراعه وإصبعه موجودتين ، ومعنى ذلك أن إحساسنا بلمس شىء ما ليس دليلا كافياً على أن ذلك الشىء موجود فعلا فى موضعه من مكانه الطبيعى الذى نتوهمه له ؛ نعم إننا كثيراً ما نصيب فى استدلالنا بأننا ما دمنا نلمس شيئاً ما فى موضع ما فلا بد أن يكون ذلك الشىء موجوداً فعلا فى ذلك الموضع ، لكننا أيضاً قد نخطئ كما أخطأ الذى بترت ذراعه فلبث على ظنه بأنه يضغط منضدة بإصبعه ؛ ومع ذلك كله فحتى إن كان إحساسنا باللمس صادقاً دائماً على وجود الشىء الملموس ، فليس إدراكنا اللمسىّ هو من نوع الالكترونات والبروتونات التى تتحرك فى تدافع مجنون ، والذى يخبرنا علماء الطبيعة إنه هو حقيقة ما يحدث على طرف الإصبع الضاغطة .

الفصل الرابع عشر

الإدراك الحسى والقوانين السببية فى الطبيعة

قلنا فى موضع سابق إن الفكرة التقليدية عن السببية فكرة ناقصة ، وها نحن أولاء نشرح القوانين السببية التى حلت محل الفكرة القديمة فى العلوم ، وبهذا الشرح نضع الإدراك الحسى فى موضعه الصحيح من السلسلة السببية فى الطبيعة .

خلاصة النظرية القديمة هى أن معنى السببية هو أن حادثة ما (ا) تظل دائما متبوعة بحادثة أخرى (ب) ؛ وأن الكشف عن القوانين السببية إن هو إلا محاولة للكشف عن الحادثة (ا) التى تسبق الحادثة (ب) دائما ، ما دمنا نعرف (ب) ؛ أو العكس ، أى أننا إذا كنا نعرف (ا) فعلينا أن نبحث عن الحادثة (ب) التى تلحقها دائما ؛ وهى نظرية نافعة عند ما يكون العلم فى أولى مراحله ، لأنها تكشف لنا عن قوانين يغلب أن تكون صحيحة وإن لم يكن ذلك محتوما دائما ، وكثيراً ما تكون هذه القوانين التى نكشف عنها بهذه الطريقة بمثابة القاعدة التى نستند إليها فى إيجاد قوانين أخرى صحيحة ، وهكذا ؛ غير أن هذا الاتجاه فى البحث ليس له قيمة فلسفية ، ولا يكاد العلم يجد قوانينه الدقيقة حتى يتنحى عن مثل هـــذا الاتجاه ؛ وأقصد بالقوانين الدقيقة فى العلوم المتقدمة القوانين الكمية التى تدل على ما فى الظواهر المعينة من « ميل » نحو أن تكون كذا وكذا ؛ وسأحاول توضيح ذلك بأبسط ما أستطيع ضربه من أمثلة فى علم الطبيعة .

تخيل ذرة هيدروجينية الالكترون فيها لا يدور فى أضيق الأفلاك ، بل

فى الفلك الذى يليه ، والذى يكون نصف قطره مساويا لنصف القطر فى أضيق الأفلاك أربع مرات ؛ فلو بقيت الذرة على حالتها هذه ، لم يكن لها آثار خارجية اللهم إلا ما لها من جاذبية متناهية فى الصغر ؛ فلا يكون لدينا أى دليل على وجودها إلا إذا تغيرت حالتها ؛ إذ الواقع أن معرفتنا بالذرات هى كمعرفة محصل التذاكر لأهل بلده ، فهو لا يعرف من هؤلاء إلا المسافرين وأما الذين هم قارّون فى ديارهم فلا سبيل لديه إلى معرفتهم ؛ غير أن الالكترون فى الذرة التى نحدثك عنها ، قد يقفز إلى فلك أضيق من الفلك الذى كان يدور فيه ، فتنتقل الطاقة التى تفقدها الذرة على صورة موجة ضوئية ؛ وليس لدينا علم بقانون سببى يبين لنا متى سيقفز الالكترون من فلك إلى فلك ، وإن كنا نعلم مدى قفزته إذا قفز ، كما نعلم بالدقة ما عساه أن يحدث فيما يجاوره عند قفزته ؛ لو أقصد بقولى إننا نعلم بالدقة ما يحدث عند قفزة الالكترون من فلكه إلى فلك آخر ، أننا – على الأقل – نعرف القوانين الرياضية التى تضبط هذا الذى يحدث عندئذ ؛ فستنتقل أحداث متتابعة – يجىء تتابعها وفق معادلات رياضية معلومة – إلى خارج الالكترون متجهة فى شتى الاتجاهات ؛ وستظل تلك الأحداث المتلاحقة سائرة فى نظام دقيق كموجات البركة إذا ألقيت فيها حجراً ، حتى تصطدم فى الطريق بمادة أخرى ، وعندئذ يعمل قانون سببى هام نراه قانونا أساسياً فيما يبدو ، لأنه هو الذى ينظم انتشار الضوء ، وتلخصه معادلات ماكسويل التى تمكننا من حساب انتشار الهزة الكهرومغناطيسية التى تنبعث من مصدر معين ؛ فهذه المعادلات تبين لنا ما يحدث إذا تلاقت هزتان من هذا النوع .

ما الذى يحدث حين يحدث للموجة الضوئية التى انتقلت من ذرة الهيدروجين بسبب انتقال إلكترونها من فلك إلى فلك ، أقول ما الذى يحدث لتلك الموجة الضوئية إذا لمست مادة ؟ تحدث أشياء كثيرة يهمنا منها أن هذه المادة

تمتص طاقة الموجة الضوئية كلها أو بعضها ؛ وقد يترتب على هذا الامتصاص أن تتحرك الالكترونات فى أفلاك أوسع ، وعندئذ تحدث ظاهرة الضوء الملون ، أو قد يترتب عليها ارتفاع درجة حرارة الجسم ، أو حركة الجسم حركة مرئية للعين ؛ فكل ما يحدث للجسم يتوقف على الجسم نفسه من جهة وعلى موجة الضوء من جهة أخرى .

إن الأحداث التى تحدث فى المكان الخلاء أثناء وثبات الإلكترونات من فلك إلى فلك ، وانبعاث موجات الضوء تبعاً لذلك ، أقول إن هـــذه الأحداث ليست معلومة لنا إلا من حيث هى خصائص رياضية مجردة ؛ فليست « المادة » إلا رياضة مجردة نصف بمعادلاتها الحوادث التى تحدث فى المكان الخلاء ؛ فإذا كنا فى واقع الأمر نعرف الأشياء المحسَّة بأعضاء الحس كالرؤية والسمع ، فحقيقة الأمر هى أننا لا نعرف إلا حلقة واحدة من سلسلة سببية طويلة بدأت حين أخذت موجة الضوء فى سيرها خلال المكان الخلاء حتى وصلت إلى العين الرائية ؛ وكل ما يحدث بعد ذلك إنما يحدث داخل جسم الرائى ؛ فالإحساس البصرى بالشىء مسبوق بحلقات أعقب بعضها بعضاً فى الطبيعة الخارجية ، لا علم لنا بها ، لكننا نتخذ من إحساسنا البصرى أساساً نبنى عليه اعتقادنا بوجود تلك الحلقات المتتابعة كلها .

لقد كان من المشكلات العسيرة المحيرة أن نفسر إدراك الإنسان بعقله شيئاً مادياً فى الخارج ، فكنا نسأل : كيف أمكن الاتصال بين مادة مدركة وعقل مدرك على اختلاف ما بين المادة والعقل ؟ وكان مصدر الإشكال هو لظن بأننا نعلم عن حقائق الطبيعة الشىء الكثير ، وأننا على يقين بأن تلك لحقائق الطبيعية مختلفة فى كيفها عن العقل وحالاته ؛ لكن ها نحن أولاء د رأينا كيف نجهل كيفيات الظواهر الطبيعية فى حقائقها الذاتية ، وأننا

لا نعلم عنها إلا إحساسات نحسّها ؛ فلماذا لا نقول عن الظواهر الخارجية إنها من قبيل الإحساسات التى نتلقاها ؟ وإن كان أمرها كذلك فقد سُدَّت الثغرة التى تفصل العقل عن المادة .

وهاك تحليل ما يحدث عندما ترى شيئاً : هب أن المرئى جسم مضىء ، ففى هذا الجسم عدد من الذرات تفقد طاقتها بالإشعاع ، وكل جزء من كل موجة ضوئية منبعثة يتكون من أحداث تحدث فى منطقة معينة من « المكان — زمان » ؛ وحين تلامس حاستك تتحول طاقة الموجة الضوئية إلى صور جديدة ، لكن الاتصال السببى ما يزال قائماً بين حالتها السابقة وحالتها اللاحقة التى تحولت إليها ؛ وأخيراً تصل سلسلة الأحداث إلى المخ فيتكون ما نسميه بالإدراك الحسى بالبصر ، وهو ما نسميه برؤية الشىء الذى انبعثت منه موجات الضوء .

وهكذا يكون الإدراك الحسى مرتبطاً بالشىء المرئى ارتباطاً قائماً على أساس القوانين الطبيعية ، فعلاقة الإدراك بالشىء المدرَك هى علاقة سببية يمكن صياغتها رياضياً ؛ وليس فى وسعنا أن نقول إن كانت الأحداث الداخلية التى منها يتألف ما نسميه بالإدراك الحسى شبيهة بالأحداث الخارجية التى منها تتألف الظاهرة الطبيعية المدركة ، أو لم تكن ؛ وكل ما نعرفه هو أن الإحساس والشىء كليهما مجموعتان من الحوادث تحدث فى « المكان — زمان » .

وفى فهمنا للرابطة التى تصل موجات الضوء بالإحساسات البصرية ، نستطيع أن نبدأ بالشىء المدرَك او بالاحساس ، وسنجد أن النتيجة واحدة فى كلتا الحالتين ؛ فإذا بدأنا بالشىء المدرَك قلنا إنه حين تنتقل موجات الضوء من هذا الشىء ، تحدث أحداث متتابعة فى أمكنة متعاقبة ، حتى تلمس العين فتستمر سلسلة الأحداث فى الجسم المدرِك حتى تنتهى عند حادثة

فى المخ نسميها بالإدراك (وهذه الحادثة الأخيرة هى الوحيدة فى السلسلة كلها التى يستطيع صاحبها أن يقول عنها شيئاً ليس مجرداً ولا مصاغاً فى صيغة رياضية) ؛ وأما إذا بدأنا من الإحساس ، قلنا إن هذا الإحساس حادثة من سلسلة طويلة من حوادث مرتبطة ، كانت بدايتها انبعاث موجة ضوئية من جسم معين ، وهى سلسلة يمكن حسابها حساباً رياضياً مجرداً ؛ وبفضل هذه الحادثة – حادثة الإحساس – يستطيع الإنسان معرفة أشياء كثيرة عن بقية الحوادث المرتبطة معها فى سلسلة واحدة ؛ ومن ثم يكون الإحساس مصدراً لعلم الإنسان بالطبيعة .

هكذا يزول الإشكال فى تفاعل الجسم والعقل ؛ فما الإحساس (وهو حقيقة عقلية) إلا حلقة من سلسلة حلقات ترتبط بسببية طبيعية ؛ فإذا عددناه نهاية لهـذه السلسلة ، كان لدينا ما نسميه أثر الجسم على العقل ، وأما إذا عددناه أول السلسلة كان لدينا ما نسميه أثر العقل على الجسم ؛ وبهذا يكون « العقل » مقطعاً رأسياً فى مجرى متصل من السببية الطبيعية ، فلا غرابة فى أن يكون نتيجة وسبباً فى آن واحد : نتيجة لما سبقه فى الحدوث من حلقات السلسلة ، وسبباً لما يتلوه من تلك الحلقات .

الفصل الخامس عشر

حقيقة ما نعلمه عن الفزياء

سنجيب فى هذا الفصل عن سؤالين هما : ١ – كيف نحصل علمنا بالعالم الذى يعالجه علم الفزياء ؟ ٢ – وماذا نعلم عنه إذا فرضنا أن علم الفزياء الحديث قد أصاب السداد ؟

أما عن السؤال الأول فلقد رأينا فيما أسلفناه أن الإجابة عنه أمر عسير ما دمنا نبنى استدلالنا عن العالم الطبيعى على أساس أحداث تحدث داخل رءوسنا ، وبهذا يصبح علمنا بما هو واقع خارج رءوسنا علماً لا يتصف باليقين ؛ وسأفرض الآن جدلا أنه يجوز لنا قبول شهادة غيرنا بعد أن نتخذ من التحفظات ما يعصمنا بقدر المستطاع ؛ أى أننى سأفرض أنه حين يتحدث الناس إلىّ فأسمع حديثهم ، يكون المعنى الذى أفهمه من الصوت المسموع هو نفسه المعنى الذى يفهمه المتكلم من صوته المنطوق ؛ وسأفرض شيئاً كهذا فى المكتوب والمقروء أيضاً ، أى أننى سأفرض أننى إذا فهمت من الرموز المرقومة شيئاً بعينه ، كان هذا الشىء نفسه هو الذى قصد إليه الكاتب حين رقم هذه الرموز فى كتابته ؛ ولكننى أترك هذا الفرض الآن لأبحثه فيما بعد ، وحسبى فى هذا الموضع أن ألفت الأنظار بقوة إلى أن هذا مجرد فرض نفرضه ، وأنه من الجائز أن يكون فرضاً باطلا ؛ ألسنا نتوهم فى أحلامنا أن أناساً يتحدثون إلينا ، فإذا ما استيقظنا تبين لنا أننا نحن الذين خلقنا هذا الحديث ؟ وإنه لمحال علينا أن نقيم البرهان القاطع على أننا لا نعيش فى حلم متصل ، وأقصى ما نستطيعه

من قول هو أن ذلك بعيد الاحتمال ؛ لكن لنترك هذا الآن جانباً ، ولنفرض أن ما نسمعه عن الآخرين وما نقرؤه مما كتب الآخرون ، « يعنى » ما كان ليعنيه لو كنا نحن الذين تكلمنا والذين كتبنا .

فيجوز لنا على هذا الأساس أن نقول إن العالم الذى يدركه هذا الفرد من الناس شبيه بالعلم الذى يدركه ذلك الفرد الآخر من بعض الوجوه وإن اختلف عنه من وجوه أخرى ؛ وخذ لذلك مثلا النظارة فى مسرح ، فنحن نزعم أنهم جميعاً يسمعون نفس الألفاظ ويرون نفس الحركات التى أراد لهم الممثلون أن يسمعوها وأن يروها ؛ لكن أمعن النظر تجد أولئك الذين يجلسون على مقربة من المسرح يسمعون الألفاظ أعلى صوتاً منها حين يسمعها هؤلاء الذين يجلسون بعيداً عنه ، كما يسمعها القريبون قبل أن يسمعها البعيدون بفترة وجيزة من الزمن ؛ والذين يجلسون ناحية اليمين لا يرون ما يراه الجالسون ناحية اليسار أو الجالسون فى الوسط ؛ وهذه الاختلافات نوعان : فبعض الناس يرى ما لا يراه الآخرون من ناحية ، ومن ناحية أخرى إذا رأى شخصان مختلفان شيئاً « واحداً » بعينه ، فإنهما يريانه فى صورتين مختلفتين حسب قوانين الضوء وانعكاساته ؛ وهذه كلها أمور يقررها علم الفزياء لا علم النفس ؛ لأننا لو وضعنا آلة تصوير فى مقعد خال من مقاعد المسرح لجاءت الصور التى تلتقطها مختلفة عن الصور التى يراها الجالس إلى يمينها والجالس إلى يسارها ؛ وإننا لنتعلم فى دروس الرسم مراعاة هذه الفروق ، إذ نتعلم رؤية الشىء كما يبدو للعين لا كما تعلم عن حقيقته .

وعلة ذلك هى أننا إبان الطفولة نتعلم ربط المرئى بالملموس ، بحيث نستجيب للمرئى استجابة تتفق مع حقيقته كما يدل عليها اللمس ، لا مع

ظاهره كما تدل عليه الرؤية البصرية وحدها ؛ وبهذا نكون أكثر « موضوعية » فى إدراكنا للشىء من آلة التصوير لأن هذه تلتقط الصورة المرئية وحدها ، غير مرتبطة بصورتها اللمسية ، فلو رأينا نحن قطعة من النقود ، قلنا عنها إنها دائرية ، على الرغم من أن بصرنا قد لا يكون عمودياً عليها بحيث يراها دائرية حقاً ، لكننا إذ نقول إنها دائرية ، فإنما نتذكر حقيقتها اللمسية كما وقعت لنا فى خبراتنا الماضية ؛ أما آلة التصوير فتلتقط لقطعة النقود نفسها ومن مكان رؤيتنا نفسه ، صورة بيضاوية كالصورة التى يرسمها لها الرسام لو جلس فى المكان نفسه يرسم ما « يراه » دون أن يخلط به ما يتذكره عن صورتها اللمسية ؛ ومعنى ذلك كله أننا فى سلوكنا العملى نستجيب للشىء المرئى على أساس حقيقته الموضوعية كما تحددها الرؤية واللمس معاً ، لا على أساس صورته الظاهرية كما يتأثر بها البصر وحده من زاوية النظر المؤقتة إليه .

والربط بين ما نراه وما نلمسه من شىء معين إذا ما استجبنا لذلك الشىء فى حياتنا السلوكية ، هو الذى يجعلنا نتصرف بالنسبة إلى الشىء البعيد على أن حجمه هو كذا وكذا بغض النظر عن صغره فى عين الرائى ؛ ومثل هذا الربط إنما يجىء عن طريق « التعلم » وليس هو بالأمر الهين عند الأطفال فى مراحلهم الأولى ؛ فعندما يبدأ هؤلاء الأطفال فى تعلم الرسم المنظور يجدون عسراً شديداً فى رسم الأشياء البعيدة صغيرة بالنسبة لما يعلمونه عن حقيقتها الموضوعية ، فمن العسير على الطفل الذى يرسم صورة لمنظر فى أقصاه البعيد عمارة عالية وفى أدناه القريب شجرة صغيرة ، أقول إنه من العسير على هذا الطفل أن يرسم العمارة البعيدة أصغر من الشجرة القريبة منه ، لأنه « يعلم » علما سابقاً أن العمارة فى حقيقتها أعلى من الشجرة ، ويريد الآن أن يرسم على الورق ما « يعلم » أنه الحق ، لا ما « يراه » بعينه

فى هذا الموقف الراهن ؛ لكن الطفل سرعان ما يتعلم بالتدريب أن يميز المدركات : فيعلم أن الكبير يصغر فى العين إذا ابتعد ، لكنه إذا ما أراد أن يستجيب له بسلوكه صدر فى استجابته هذه عن مزيج مترابط من مدركاته البصرية واللمسية لذلك الشيء .

ويكبر الطفل ويتعلم الكلام بعد أن تكون قد تكونت لديه تجربة بالأشياء ، فتأتى استجاباته اللفظية لتلك الأشياء متضمنة لموضوعية أكثر جداً مما كانت لتشمله لو جاءت تلك الاستجابات اللفظية فى مرحلة مبكرة من عمره حين لا يكون قد حصّل تجربة كافية بحقائق الأشياء ؛ ونتيجة ذلك أنه لو شاهد عدد من الناس منظراً واحداً بعينه ؛ فإنهم يستجيبون له بنفس الألفاظ ، على الرغم من أن رؤية المنظر قد تختلف عند أحدهم عنها عند الآخرين ؛ فيقولون مثلا : « هنالك رجل » ولا يقولون : « هنالك شكل ملوّن أبعاده البصرية هى كذا وكيت . . . » مع أنهم فى الحقيقة لا يرون إلا بقعة لونية ذات شكل معين ، قد يكون انطباعها مختلفاً على الأعين المختلفة التى تراها ، لاختلاف زوايا الرؤية عند هذه الأعين ؛ لكن الرائين على اختلافهم عندئذ يستخدمون خبراتهم الماضية ، « ويستدلون » من البقعة اللونية المرئية أنها « رجل » ولهذا تراهم يستجيبون بهذه اللفظة استجابة يتشابهون فيها ؛ والواقع أننا لم نتبين أن فى قولنا عن تلك البقعة اللونية إنها « رجل » استدلالا إلا بعد تفكير وتحليل ، وربما تبين لنا ذلك أيضاً بسبب ما نقع فيه أحياناً من خطأ فى الاستدلال ، فنرى البقعة اللونية المعينة فيقول أحدنا إنها « شجرة » ويقول الآخر إنها « رجل » على الرغم من أنهما يريان البقعة اللونية ذاتها ؛ وكثيراً ما يحدث أن يكون على زجاج النافذة بقعة ملونة فنظنها رجلا فى حقل بعيد ، ولا نتنبه إلى أنها بقعة على

الزجاج نفسه إلا حين نفتح النافذة أو حين نحرك رءوسنا قليلا ، فعندئذ ندرك أن حكمنا بأن المرئى رجل فى حقل بعيد هو حكم استدلالى مما تراه العين ، وليس هو الانطباع الحسى المباشر ، وأننا فى هذه الحالة قد أخطأنا الاستدلال أول الأمر ثم تبين لنا الصواب بفتح النافذة أو بتحريك الرأس ؛ والحق أن ألفاظ اللغة التى نسمى بها الأشياء توهمنا بوحدانية العالم الذى نعيش فيه مع غيرنا ، إذ توهمنا بأننا ما دمنا جميعاً نقول عن بقعة لونية معينة لفظة « رجـــل » أو لفظة « شجرة » فلا بد أن يكون إدراكنا مشتركاً ومتشابهاً ؛ أعنى أن اشتراكنا فى لفظة معينة ينسينا ما بين انطباعاتنا الحسية من فروق ، كما ينسينا أن إطلاقنا هذه الكلمات على مسمياتها المرئية هو دائماً من قبيل الاستدلال ، لا من قبيل الإدراك الحسى المباشر .

ويجدر بى فى هذا الموضع من سياق الحديث أن أحدد ما أعنيه بكلمتى « موضوعية » و « ذاتية » عندما أستخدمهما للتفرقة بين الانطباع الذاتى الذى ينطبع به كل واحد منا على حدة بما يَرِدُ إليه من ألوان وأصوات ولمس ، وبين الصفة التى أصف بها الشىء فى حقيقته الخارجية مستدلا إياها من انطباعاتى الحسية الذاتية ؛ افرض أن عدداً كبيراً من المتفرجين فى مسرح كانوا يشاهدون فى آن واحد ما يجرى على خشبة المسرح ؛ وكذلك كان فى المسرح عدة آلات للتصوير تلتقط فى آن واحد صور ما يحدث على خشبة المسرح ؛ فعندئذ تكون الصور التى تلتقطها آلات التصوير ، وكذلك الصور التى يتلقاها المتفرجون ، متفقة فى وجوه ومختلفة فى وجوه ؛ وسأصف بكلمة « موضوعى » ذلك الجانب الذى يشترك فيه المتفرجون جميعاً ــ أو آلات التصوير جميعاً ــ كما أنى سأطلق كلمة « ذاتى » على الجوانب التى ينفرد بها هذا المتفرج دون غيره ــ أو هذه الآلة المصورة

دون غيرها — ؛ فسيبدو الممثل على خشبة المسرح أطول عند المتفرج القريب — أو الآلة المصورة القريبة — منه عند المتفرج البعيد ؛ أما إذا وقف الممثلون فى صف واحد فى صورة ما أو عند متفرج ما ، فسيكونون فى صف واحد فى سائر الصور وعند سائر المتفرجين ؛ وإذن فما دام وقوفهم فى صف واحد أمراً اتفقت عليه كافة آلات التصوير وجميع المتفرجين على السواء ، فهو — إذن — جانب « موضوعى » من المنظر المرئى ، على حين أن اختلاف طول الممثلين عند القريبين منهم بالنسبة إليه عند البعيدين عنهم أمر « ذاتى » ؛ وعلى ذلك « فالذاتية » عندى أمر يتعلق بالطبيعة لا بالنفس ، ومعناها أن المؤثر الواحد لا يبدو للأعين المختلفة فى أوضاعها ولا للآلات المصورة المختلفة فى أوضاعها ، على صورة واحدة ؛ أما إذا كانت فى هذا المؤثر جوانب لا تتغير صورتها عند مختلف الأعين أو آلات التصوير مهما اختلفت أوضاعها ، كانت تلك الجوانب المشتركة « موضوعية » بالمعنى الذى أريده لهذه الكلمة .

إننا لأميل بفطرتنا إلى توكيد الجانب الموضوعى من الأشياء التى تقع لنا فى مجال الإدراك الحسى ، اللهم إلا إذا كان هنالك من الظروف الخاصة ما يحفز صاحب الإدراك إلى توكيد الجانب الذاتى ، كما هى الحال — مثلا — عند المصور الفنان ، فهذا الفنان — على خلاف الميل الفطرى العام — يهتم بالجانب الذى يراه « هو » من موقفه المعين الذى يرى منه المنظر المصوَّر ؛ أما سائر الناس بصفة عامة فيطرحون من إدراكاتهم الحسية جوانبها الخاصة الذاتية ليؤكدوا الجوانب الموضوعية التى يشتركون فيها مع سواهم حتى يعيشوا جميعاً فى عالم واحد « مشترك » ؛ وتجىء اللغة فتزيد هذا الميل الفطرى شدة ، لأن استعمال الناس جميعاً للفظة واحدة يطلقونها على مختلف الصور المرئية التى تَرِدُ إليهم من شىء ما ، يؤكد وحدانية الشىء المدرَك ، أى أنه يبرز الجانب الموضوعى من

حالات الإدراك الكثيرة المختلفة ؛ ثم يجيء بعد ذلك علمنا بالفزياء فيزيد بدوره من إبراز الجانب الموضوعى من المدركات الطبيعية ، إذ يدلنا على حقائق الأشياء كما هى واقعة خارج أنفسنا ، بما يمكننا من طرح الجوانب الذاتية الخاصة فى إدراكاتنا كلما أردنا التحدث عن الأشياء حديثاً موضوعياً مشتركا ؛ وأخيراً جاءت نظرية النسبية فكانت آخر محاولة لحذف العناصر الذاتية من الصور الحسية ، ورغم ذلك كله فيخطئ من يظن أن الجوانب الذاتية أقل « واقعية » من الجوانب الموضوعية ، وكل ما فى الأمر أن الأولى أقل أهمية من الثانية ، وهى أقل أهمية لأنها لا تدلنا على شىء خارج نفسها كما تفعل الجوانب الموضوعية حين نستطيع أن نستدل منها أشياء عن الطبيعة الخارجية ؛ فلا شك أن الإنسان لا يريد أن يقف عند حدود اللقطة الحسية التى يلتقطها عن الأشياء ، بل يريد أن يتخذ منها مصدراً للاستدلال الذى يزوده بمعلومات أخرى خارج حدود اللقطة الحسية المباشرة الراهنة ، ومثل هذا الاستدلال مستطاع فى حالة الجوانب الموضوعية وغير مستطاع فى حالة الجوانب الذاتية من الصور الحسية التى تنطبع بها حواسنا عن الأشياء الخارجية ؛ لكن الجوانب الذاتية واقعية كالجوانب الموضوعية سواء بسواء ، ويدل على ذلك أن لآلة التصوير جوانبها الذاتية فى التقاطها للصور شأنها فى ذلك شأن الإنسان فى إدراكه ، وليس لآلة التصوير « نفس » حتى نعزو لها الجوانب الذاتية فى صورها بحيث نقول عنها إنها حقائق نفسية لاطبيعية ، فالذاتى والموضوعى كلاهما طبيعى على حد سواء .

تؤدى بنا هذه الملاحظات كلها حتما إلى النظرة العلمية القائلة بأن شيئاً ما إذا شاهده عدة مشاهدين أو صورته عدة آلات مصورة من وجهات للنظر مختلفة ، نتجت لنا مجموعة حوادث مرتبط بعضها ببعض

(والحوادث هنا معناها موجات ضوئية) ومنبعثة من مركز معين ؛ وتكون هذه الحوادث كلها متشابهة فى بعض وجوهها ومختلفة فى وجوهها الأخرى ؛ وإنما نقول عنها إنها « حوادث » لأن الموجة الضوئية لا يجوز أن تُعَدَّ « شيئاً » بل ينبغى أن تُعَدّ مجموعة مترابطة من حوادث متناسقة بعضها مع بعض ؛ وما دام أمرها كذلك ففى مقدور علم الفزياء أن يصوغ لها خصائصها فى صيغ رياضية ، وأما خصائصها الذاتية التى يختلف فيها المشاهدون — أو آلات التصوير — فهى مما لا يمكن استدلاله ؛ ذلك لأن الحوادث التى منها تتألف الموجات الضوئية لا تُعرف لنا إلا عن طريق آثارها على العين وفى أعصاب البصر والمخ ؛ لكن هذه الآثار ليست هى نفسها الموجات الضوئية فى وجودها الخارجى ؛ وإذن فلدينا مجموعتان من الحوادث : مجموعة خارج أجسادنا ومجموعة أخرى داخل أجسادنا ، وهذه المجموعة الأخرى الداخلية صنفان : صنف يشترك فيه المشاهدون جميعاً ، وصنف ينفرد به كل مشاهد دون سائر المشاهدين ؛ ومن الصنف الأول — وهو ما نصفه بأنه موضوعى — تستدل علمنا بالظاهرة الطبيعية الخارجية ، وأما الصنف الثانى — وهو ما نصفه بأنه ذاتى — فليس فى وسعنا أن نستدل منه شيئاً ؛ ويتضح من هذا أن علمنا بالطبيعة إن هو إلا « استدلال » من الحوادث التى تحدث داخل كياننا العضوى وليس لدينا ما يدل على أن ثمة تشابها بين الحوادث الداخلية المستدل منها والحوادث الخارجية المستدلة .

وقد يعترض علينا ساذج بقوله : لكننى أعرف الشىء الخارجى — أعرف هذه المنضدة التى أمامى مثلا — لأننى أراه بعينى وألمسه بيدى ، فتدلنى العين على أن بقعة لونية معينة أمامى ، ويدلنى اللمس على أننى إزاء جسم

صلب ؛ فإن جاز لى أن أقول عن الانطباع البصرى إنه ربما لا يكون دالا على حقيقة الشيء الخارجى ، فلا يجوز مثل هذا القول عن الانطباع اللمسى ، لأننا جميعاً نعلم أن شهادة اللمس أدل على « واقعية » الشيء من شهادة البصر ؛ فما قد تتوهم العين وجوده – كالأشباح وقوس قزح – يحسم اللمس بأنه ليس بذى وجود متجسد كالذى تتوهمه له العين ؛ لكننا نرد على المعترض اعتراضه بأن شهادة اللمس لا تسوغ لنا أن نقول إن الأثر اللمسىّ للشيء شبيه شَبَه التطابق بالشيء الملموس على حقيقته الخارجية ، وما تزال حقيقته تلك نتيجة نستدلها من انطباعنا اللمسىّ ، وليست بالحقيقة التى تدرك إدراكاً مباشراً .

لقد أسلفنا لك القول فى موضع سابق كيف أن عملية اللمس بالغة التعقيد من وجهة نظر الفزياء والفسيولوجيا ؛ وكذلك قلنا إن فى مستطاعنا أن نُحْدِثَ أوهاما لمسية بطرق مصطنعة ، بأن نجرى فى الأعصاب عمليات معينة توهم مبتور الذراع أنه يلمس بأصابعه (التى لا وجود لها) شيئاً صلبا ؛ ومعنى ذلك أن الإحساس اللمسىّ لا يكشف عن طبيعة الشيء الخارجى أكثر مما يكشف عنها الإحساس البصرى ؛ لا بل إن البصر إذا استخدم استخداما صحيحا ، أمدنا بمعرفة أدق من المعرفة التى يمدنا بها اللمس ، فبالبصر نستطيع أن نرى صورا فوتوغرافية لمسار الالكترون الواحد ، وأن نرى الألوان التى تدل على ما يحدث فى الذرات من تغير ، والنجوم الخافتة الضوء على الرغم من أن الطاقة الضوئية الواصلة إلينا منها هى غاية فى الضآلة ؛ نعم إن البصر يخدع الغافل أكثر مما يخدعه لمسه ؛ لكن البصر فى مجال المعرفة العلمية الدقيقة يفوق سائر الحواس بدرجة لا تسمح بالمقارنة .

فبفضل الأفكار التى استمدها علماء الطبيعة من البصر ، عرفوا أن الذرة إ

مركز ينبعث منه إشعاعات ؛ ولئن كان الإدراك الفطرى قد أوحى لنا — معتمداً على حاسة اللمس — بأن ذلك المركز صلب صغير وهو ما يطلق عليه اسم الالكترون أو البروتون ، إلا أن ذلك فرض ليس لدينا ما يسوغه من الناحية العلمية ، وكل ما نعلمه عن الذرة هو إشعاعاتها ، فيجوز لنا — إذن — أن نقول إن قوامها هو هذه الاشعاعات نفسها ؛ ولا يجدينا شيئاً أن نقول مع الإدراك الفطرى إن هذه الاشعاعات يستحيل أن تنبعث من لا شيء ، لأن علمنا منحصر فيها وحدها ، ولا يزيدنا علماً أن نقول إنها صادرة عن مركز صلب صغير .

فعلم الفزياء الحديث — إذن — قد رد المادة إلى مجموعة أحداث (هى الإشعاعات الذرية) وحتى لو كانت هذه الإشعاعات منبثقة من مراكز صلبة صغيرة ، فلسنا ندرى من أمر هذه المراكز شيئاً ، كلا ولا يهم علم الفزياء أن يعلم عنها شيئا ؛ وهذه الأحداث التى حلت محل المادة بمعناها القديم ، إنما تُستدل من آثارها على عين الرائى أو على اللوحات الفوتوغرافية وغيرها من أجهزة العلم ؛ فما نعرفه عنها ليس هو صفاتها الذاتية ، أى ليس هو حقائقها كما هى واقعة فى الخارج ، بل بِنْيتها وقوانينها الرياضية ؛ أما بنيتها فقد استندنا فى معرفتها إلى القانون السببى الذى يقول إنه « إذا تكرر نفس السبب تكرر نفس المسبَّب » ؛ فإذا وجدنا مسبَّبا مختلفا عن مسبب آخر ، عرفنا أنهما لا بد راجعان إلى سببين مختلفين ؛ مثال ذلك أن نرى لونين : أحمر وأزرق ، فنستدل بأن مبعث اللون الأحمر مختلف عن مبعث اللون الأزرق ؛ وبمثل هذا المنطق يتم لنا علم الفزياء ؛ على أننا بهذا لا نعلم عن حقائق الطبيعة إلا خصائصها الرياضية ، وأما سائر خصائصها فمعرفتنا بها معرفة سلبية ؛ فإذا انعدمت الأعين والآذان والأعصاب انمحت بالتالى

الألوان والأصوات ؛ فهنالك فى الطبيعة أحداث تنشأ عنها الألوان والأصوات لو صادفت أعينا وآذانا وأعصابا ؛ وليس فى مستطاعنا العلم بعالَم لا إنسان فيه ، فمثل هذا العالم لا ندرى كيف يكون ، لأننا لو ذهبنا إليه لندركه كان فيه « إنسان » يدركه .

فلا مندوحة لنا عن اطراح فكرتنا عن المادة كما يفهمها إدراكنا الفطرى ، وكما كان يفهمها علم الفزياء إلى عهد قريب ؛ وقد كانت الفكرة القديمة عن « المادة » مرتبطة بفكرة « العنصر » ، وهذه بدورها مرتبطة بفكرة الزمان الذى يشمل الكون كله فى آن واحد ، وهى فكرة بددتها نظرية النسبية .

الجزء الثالث

الإنسان من داخل

الفصل السادس عشر

ملاحظة الإنسان لنفسه

إننا خلال الجزء الأول لم نبحث إلا الحقائق التي تتعلق بالإنسان مما يمكن مشاهدته بالملاحظة الخارجية ، وأرجأنا البحث فيما إذا كانت تلك الحقائق الظاهرة تشمل كل ما يمكن معرفته عن الإنسان ، أم أن هنالك ما يخفى على الملاحظة الخارجية ؛ والرأى الشائع هو أننا نعرف أشياء كثيرة عن الإنسان عن طريق التأمل الباطني وحده ؛ لكن أنصار المدرسة السلوكية يعتقدون أن هذا الرأى باطل ؛ ولقد كنت أجد نفسى أميَلَ إلى الأخذ بمذهب السلوكيين ، لولا الاعتبارات التى اضطررت إلى الاعتراف باستحالة إخضاعها للملاحظة الخارجية ، عند ما تناولت بالبحث — فى الجزء الثانى — معرفتنا بالعالم الطبيعى إذ خلَصْتُ من ذلك البحث إلى نتيجة ، هى أنه لو صدق علم الطبيعة لكانت المعلومات الأولية التى نستند إليها فى علمنا بالطبيعة ، متأثرة بالجانب الذاتى ، فيستحيل على شخصين أن يشهدا ظاهرة بعينها بحيث يتفقان اتفاقا كاملا فيما يشهدانه ، وما اتفاقهما فى المشاهدة إلا اتفاقا على سبيل التقريب ؛ وهذا وحده كاف لهدم الموضوعية التى يزعمها السلوكيون فى منهجهم العلمى ، فيمكن القول — بصفة عامة — إنه لو صح علم الطبيعة ، ولو أخذنا بتعريف السلوكيين للمعرفة — وهو تعريف بسطناه فى الفصل الثامن — لكان الإنسان أدق معرفة بما يحدث قريباً من مراكز المخ ، منه بما يحدث بعيداً عنه ؛ ولكانت أدق معارفه جميعاً هى معرفته بما يحدث له فى مخه هو ، وربما « بدا » هذا القول بعيداً

عن الصواب ، إذ يعتقد الناس أن ما يحدث فى مخ الإنسان إنما هو أحداث فى مستطاع الفسيولوچى أن يراها ؛ لكن الفسيولوچى وهو يشاهد مخا إنسانيا ، لا يزيد على كونه — بلوره — يدرك ما يحدث فى مخه هو نتيجة لتلك المشاهدة ، كما سبق لنا أن ذكرنا فى الفصل الثانى عشر ؛ وبهذا يزول الاعتراض الموجه نحو قولنا بأن أدق معرفة لدى الإنسان هى معرفته لما يحدث فى مخه هو ، وإذن فنحن مضطرون اضطراراً إلى القول بأن التأمل الباطنى هو أسلم الطرق إلى معرفة موثوق بها ؛ وهذا هو موضوع بحثنا فى هذا الفصل .

كلنا يعرف أن يقين التأمل الباطنى هو القاعدة التى أقام عليها ديكارت فلسفته التى تعد فاتحة الفلسفة الحديثة كلها ؛ فقد كان ديكارت حريصاً على أن يبنى ميتافيزيقاه على ما هو يقينى يقيناً مطلقاً دون سواه ، ولهذا تناول بالشك كل ما جاز له أن يجعله موضعاً للشك ؛ حتى لقد شك فى وجود العالم الخارجى كله ، فمن أدراه لعل شيطاناً شريراً اضطلع بخديعته وجعله يصف بالوجود ما ليس موجودا ؛ ولكن ديكارت لم يستطع أن يشك فى وجود نفسه ، لأنه قال : إننى وإن كنت أشك فى كل شىء ، إلا أننى مهما شككت فلا أستطيع الشك فى أنى أشك ؛ فشكى هذا ليس مجالا للشك ؛ ولو لم أكن موجوداً لما شككت ، ومن هذا استخلص عبارته المشهورة : « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » — فلما بلغ هذا الأساس اليقينى أخذ يبنى عليه العالم من جديد ، باستدلالات تلزم كل خطوة فيها عن الخطوة السابقة عليها ؛ وإنه لمما يدعو إلى العجب أن عالمه الجديد الذى بناه باستدلالاته اليقينية على تلك القاعدة اليقينية ، لم يختلف كثيراً عن العالم الذى كان بادئ ذى بدء يعتقد فى وجوده قبل أن يبدأ رحلته فى التشكك .

ويفيدنا أن نقارن هذا البرهان ببرهان الدكتور واتْسُنْ ؛ فهو — مثل

ديكارت — يشك فى كثير مما يسلم الناس بصحته تسليما لا يقبل الجدل عندهم ؛ وقد اعتقد — كما اعتقد ديكارت — أن هنالك بعض الحقائق اليقينية التى يصح لنا أن نتخذها أساساً نبنى عليه فلسفة جديدة ؛ غير أن الحقائق التى اعتقد واتْسُنْ أنها يقينية لا يتناولها الشك ، هى على وجه الدقة تلك الحقائق التى اعتقد ديكارت أنها موضع للشك ؛ وما ظنه الدكتور واتْسُنْ حقيقاً بالرفض والإنكار هو بعينه ما رآه ديكارت يقينا لا يتطرق إليه الشك ؛ فالدكتور واتْسُنْ يؤمن بأن ليس هنالك هذا الذى نسميه « تفكيراً » — نعم إنه يعتقد فى وجود نفسه ، لا لأنه — فيما يظن — قادر على أن يفكر ، لأن الأشياء التى يعتقد فى يقينها اعتقاداً لا شك فيه هى الفئران التى يشاهدها فى المتاهات التجريبية ، وهى القياسات التى يقيس بها الفترات الزمنية ، وهى الحقائق الفسيولوچية عن الغدد والعضلات وما إلى ذلك ؛ فماذا نحن قائلون إزاء علَمَيْن من أعلام الفكر نراهما على طرفى نقيض ؟ ألا يجوز لنا إزاء ذلك أن ننتهى إلى أن « كل شىء » موضع للشك ؟ وربما كان ذلك صحيحاً ، وإن يكن شكنا فى الأشياء تتفاوت درجاته ؛ ونحب الآن أن نعرف أى هذين الفيلسوفين على صواب — ذلك إن كان لا بد أن يكون أحدهما على صواب — ونعنى بالصواب هنا أن تكون فلسفته معرضة لأقل درجة ممكنة من الشك :

ولنبدأ بمذهب ديكارت ؛ إنه يقول : « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » ، ولكن هذا القول على صورته هذه لا يكفى ؛ فمن وجهة نظر ديكارت نفسه ، كان ينبغى ألا يعترف إلا بما هو على وعى مباشر به داخل طوية نفسه ، وكل ما يعيه هو « أن هنالك تفكيراً » أما أن يقول « أنا » أفكر فمجاوزة منه لحدود إدراكه المباشر ، لأنه لم يدرك « أنا » بل أدرك حالة راهنة من حالات التفكير ؛ إنه يدرك حالة من الشك قائمة ، فكل ما يجوز

له أن يقوله عندئذ هو « أن ثمة حالة من الشك » ، ولما كان الشك تفكيراً ، فله أن يقول « إن ثمة حالة من التفكير » ؛ أما أن يصف هذه الحالة بقوله « أنا أفكر » فأمر يدخله كثير من التجوز ، وكان ينبغي لديكارت — لمرانه الطويل فى الشك — أن يعلم بأن قوله ذاك قائم على غير أساس ؛ ربما أجاب ديكارت على مثل هذا الاعتراض بأن وجود الأفكار يقتضى وجود المفكر ، لكننا نسأله : لماذا ؟ لماذا لا يكون « المفكر » مقصوراً على سلسلة من الأفكار يرتبط بعضها ببعض بقوانين السببية ؟ لقد ذهب ديكارت إلى ضرورة قيام « الجوهر » فى العالمين العقلى والمادى على السواء ، لأنه لم يستطع أن يتصور حركة بغير متحرك ولا تفكيراً بغير مفكر ؛ نعم إن معظم الناس يرون هذا الرأى نفسه ، لكنه رأى تبين لنا بطلانه عندما شرحنا كيف أن « المادة » اسم يطلق على خيوط من حوادث ؛ وأن ما نسميه بالحركة فى المادة معناه فى الواقع أن مجموعة معينة من الحوادث فى لحظة معينة من الزمن لا تتصل بمجموعة أخرى من الحوادث بنفس العلاقات المكانية التى تتصل بها فى لحظة زمنية أخرى ؛ فالحركة لا تعنى أن هنالك شيئاً خارجياً محدد المعالم يكون الآن هنا وبعد حين هناك ؛ وكذلك الحال فى قولنا « أنا أفكر الآن بهذه الفكرة المعينة وبتلك الفكرة المعينة بعد حين » فليس معنى ذلك أن هنالك كياناً جوهرياً ثابتاً — هو ما نسميه « أنا » — يكون « فى حوزته » فكرتان متعاقبتان ؛ بل إن كل ما هنالك هو الفكرتان المتعاقبتان وبينهما من العلاقات السببية ما يبيح لنا أن نقول عنهما إنهما جزءان من تاريخ حياة واحدة ، تماماً كما تكون النغمتان المتعاقبتان جزءين من لحن واحد : . الحق أن ما استيقن ديكارت من حدوثه فى نفسه ، هو حالة معينة من الشك ، أى حالة معينة من الفكر ، فوصف هذا الذى حدث بقوله : « أنا أفكر » ، مع أن هاتين الكلمتين لا تصفان ما حدث له وصفاً

دقيقاً ؛ وفى رأينا أنه لم يكن على حق حين أدخل كلمة « أنا » فى العبارة التى أراد أن يصف بها ما قد حدث ، وبقى أمامنا أن ننظر هل كان على حق حين استعمل كلمة « أفكر » فى تلك العبارة ؟

إن كلمة « أفكر » كلمة كلية ، وفى إطلاقنا لكلمة كلية على حالة جزئية راهنة مجاوزة للأصول المنطقية ؛ بل إن مجرد إطلاقنا أية كلمة من كلمات اللغة على حالة جزئية فيه مجاوزة للحقيقة الجزئية المدركة إدراكاً مباشراً ، وذلك لأننا فى الحقيقة نطوى هذه الحالة الجزئية الواحدة مع مثيلاتها التى مرت علينا فى الخبرة الماضية تحت هذه الكلمة ، فكأننا نجعل الكلمة بمثابة العنوان الذى يندرج تحته مجموعة الحالات الجزئية المتشابهة ، فيكون هذا العنوان أوسع من أية حالة جزئية واحدة على حدة ؛ أريد أن أقول إن كل ألفاظ اللغة مجردة إلى حد كبير ، وأنه محال علينا أن نعبر عن جزئية واحدة فقط بوساطة اللغة ؛ فمثلا لو رأيت كلباً مفرداً ، ثم أثار منظره فى نفسك لفظة « كلب » فأنت عندئذ تشير باللفظة الكلية إلى كلب واحد جزئى معين ، أى أنك تشير إلى الخبرة الجزئية المعينة بلفظ أوسع منها ، لأنه ينطبق عليها وعلى سواها من مثيلاتها ؛ ولهذا ترى أن كلمة « كلب » وحدها لا تكفى لبيان المميزات الخاصة التى يتميز بها الكلب المعين الذى رأيته ، فلا تدرى أى نوع من الكلاب هو ؛ وإذن يجوز لنا القول بأن استجاباتنا اللفظية التى نرد بها على خبراتنا الجزئية محتوم عليها أن تأخذ جانباً من تلك الخبرات وأن تهمل جانباً ، أى أنها استجابات فيها من الإطراد ما ليس موجوداً فى حقيقة الواقع ؛ فكل جزئية تختلف عن كل جزئية أخرى من مجموعة الجزئيات التى نطلق عليها لفظاً واحداً ، وإذن فمن شأن هذا اللفظ أن يهمل الجوانب التى تخص كل جزئية على حدة ، وتجعلها متميزة من زميلاتها ؛ ولكوننا نستعمل لفظاً واحداً ، قد

نظن أن الخبرات الفردية المشار إليها بذلك اللفظ هى واحدة فى شتى حالاتها ، مع أنها متعددة بتعدد مفرداتها وحالاتها .

ونعود بعد ذلك إلى ديكارت عندما أطلق الكلمة الكلية « أفكر » على الحالة الجزئية الواحدة التى كانت قائمة فى وعيه ؛ نعم إن ديكارت كان على يقين من أن « فكرة » ما كانت قائمة فى نفسه عندئذ ، لكن هل كل فكرة ككل فكرة أخرى من سلسلة الأفكار ؟ وإذا كانت الأفكار المتتابعة مفردات لكل منها خصائصها المميزة ، فهل تكفينا كلمة « أفكر » لنعلم منها طابع الفكرة الجزئية المعينة التى كان ديكارت على يقين بوجودها ؟ ومعنى ذلك كله أن ديكارت كان متيقنا من فكرة جزئية خاصة — وليس فى ذلك من بأس — لكنه مطّ هذا اليقين ليشمل به النوع بأسره ، أعنى مجموعة الحالات الفكرية كافة ، مع أن يقينه بالجزئى لا يقتضى يقينه بالكلى الذى يطويه .

ومن هنا جاز لنا أن نوجه إليه هذا السؤال : ماذا تقصد بكلمة « تفكير » ؟ واضح أنه استعمل الكلمة بمعنى أوسع من المعنى الذى نستعمل الكلمة به اليوم ؛ إذ ضمّنها كل إدراك وكل عاطفة وكل إرادة ، ولم يقصرها على العمليات العقلية الإدراكية وحدها ؛ أى أن « التفكير » الذى كان يجوز له أن يستيقن منه هو حالاته الداخلية التى يعيها وعياً مباشراً ؛ فلو قال إنه « يرى القمر » — مثلا — لكان الأمر اليقينى عنده هو الإدراك الذى أحسّه إحساساً مباشراً ، وليس هو الشىء الخارجى الذى يسمى بالقمر ، أى أنه موقن من « إحساساته » لا من « الشىء » الموجود فى الخارج ؛ وهذا موقف لا غبار عليه من وجهة النظر الفزيائية والفسيولوجية التى عرضناها فيما مضى ؛ لأن الحادثة المخية

التى يقول عنها صاحبها إنها « إدراك حسى للقمر » يجوز إحداثها بطرق مصطنعة غير رؤية القمر ، إذ يجوز أن نؤثر فى أعصاب الرؤية وفى المخ بنفس الآثار التى تحدث عند رؤية القمر ، وعندئذ لا يستطيع من أحدثنا فيه ذلك الأثر المصطنع أن يفرّق بين حالته الإدراكية عندئذ ، وبين حالته الإدراكية المألوفة عند رؤيته للقمر فعلا ، لأن الإدراك واحد فى كلتا الحالتين ؛ ولعل ديكارت كان يتصور برهانا كهذا حين قال إنه من الجائز أن يكون هنالك شيطان يخدعه فيوهمه بأنه يدرك أشياء لا وجود لها فى الواقع .

نقول إنه لا بأس فى أن يقصر ديكارت يقينه على حالاته الإدراكية الباطنية دون أن يسوغ لنفسه أن يستدل منها وجود الشىء الخارجى المدرَك ؛ لكننا نستطرد من هذه النقطة لنسأله كيف يمكنه أن يعبر عن إدراكه الباطنى ذاك بعبارة من اللغة ؟ إن التعبير اللغوى يأتى بعد الإدراك ذاته ، وإذن فالتعبير اللغوى إنما يشير إلى حالة إدراكية مضت ، وبهذا يكون الأمر كله مرهونا بذاكرة لا تخدعه ، لكن ألا يجوز أن يكون هناك نفس الشيطان الخادع الذى افترضه ، وخديعته هذه المرة تكون فى جعله يركن إلى صدق الذاكرة بينما لا تكون الذاكرة صادقة ؟ ألسنا فى أحلامنا نتذكر ما لم يحدث قط من قبل ؟ إذن حين قال ديكارت « أنا أفكر » فقد جاء هذا القول تاليا فى الزمن لحدوث الحالة نفسها التى يشير إليها بتلك العبارة ، وإذن فلا يقين هناك من صدق العبارة ، حتى وإن كان ديكارت على يقين من الحادثة العقلية لحظة حدوثها ؟ ثم يزداد الأمر خطورة حين يكمل ديكارت جملته بقوله : « إذن أنا موجود » لأنه يستنبط وجوده الحاضر من وجوده الماضى معتمداً على ذاكرته التى تذكر له أنه « كان » موجوداً عندما كان يفكر . . . وهكذا ينتهى

بنا تحليل الكوجيتو الديكارتية إلى الشك لا إلى اليقين ، وهو شك لا خلاص لنا منه إلا إذا حاولنا إقامة البرهان على أساس جديد .

إننا فى حقيقة أمرنا نبدأ بشعور الموقن بأن كل شىء موجود ، ولا يدعونا إلى التشكك فى هذا الشعور إلا حين يتبين لنا بالبرهان القاطع أنه شعور قد يؤدى بنا إلى الزلل ؛ فإذا كانت لدينا مجموعة من الحقائق اليقينية الأولية التى لا تؤدى أبداً إلى خطأ ، تمسكنا باعتقادنا فى يقين تلك المجموعة ، أى أننا نشعر إزاءها فى بواطن أنفسنا شعور الموقن بصدقها ، وعندئذ نكون بحاجة إلى البرهان الذى يدعونا إلى الشك فيها ، لا إلى البرهان الذى يدعونا إلى الاعتقاد فى صوابها ؛ ومعنى ذلك أن فى مستطاعنا أن نتخذ من أية مجموعة من الحقائق اليقينية الأولية أساساً نبنى عليه سائر اعتقاداتنا ، فإذا كانت تلك المجموعة الأولية صادقة ، كنا بمأمن من الوقوع فى الخطأ بالنسبة إلى ما نستنبطه منها ، وهذا هو ما فعله ديكارت .

أضف إلى ذلك أننا إذا كشفنا عن موضع للخطأ فى شىء كنا على يقين من صوابه ، فإننا — على وجه العموم — لا ننبذ الاعتقاد الخاطئ نبذاً تاماً ، بل ترانا نبحث — إذا استطعنا — لعلنا نجد وسيلة إلى تعديله بحيث يتخلص مما فيه من أوجه الخطأ الظاهر ، وهذا بعينه هو ما يحدث لإدراكنا الحسى : ذلك أننا إذ نظن بأننا نرى بأعيننا شيئاً خارجياً ، فقد نكون عندئذ مخطئين فى هذا الظن لأسباب عدة : فقد يحسب الرائى أنه يرى ماء عندما يكون المرئى سرابا أو انعكاسا ضوئيا ، وفى هذه الحالة يكون مصدر الخطأ هو العالم الخارجى نفسه ، ولو كانت آلة فوتوغرافية هى التى التقطت المرئى لالتقطت نفس الصورة التى التقطتها عين الرائى ؛ وقد يظن الرائى

أنه يرى بقعا سوداء بسبب علة فى كبده ، وفى هذه الحالة يكون الجسم نفسه هو مصدر الخطأ ، أى أن الخطأ لم ينشأ عن جهاز الإبصار بما فى ذلك المخ ؛ لكننا قد نرى فى حالات أخرى أحلاما مليئة بكل صنوف الصور ، وعندئذ يكون المخ هو مصدر الخطأ . . . فلما تبينت لنا مصادر هذه الأخطاء التى نتعرض لها فى الإدراك الحسى ، أخذنا حذرنا كلما أردنا التحدث عن الأشياء على حقائقها الخارجية ، فلم نعد نسلّم بصواب ما تصوره لنا إدراكاتنا الحسية عن تلك الأشياء تسليما بغير تدقيق وتحليل ؛ نعم إننا ظللنا على يقيننا بأن ما ندركه هو ما ندركه ، إذ ليس فى ذلك سبيل إلى الشك ، لكن الذى تغير هو تفسيرنا لهذا الذى ندركه ، فعلى أى شىء يدل هذا الإدراك المعين وعلى أى شىء يدل ذلك الإدراك الآخر ؟ وبعبارة أخرى ، فإننا ما زلنا على يقين بصواب شىء ما ، وأما الذى تغير فهو هذا الذى نجعله موضع اليقين ؛ فنحن على يقين بأن لدينا الإدراكات الفلانية ، لكن الذى يستوجب الحذر والتريث هو تفسيرها ، أى هو ما تدل عليه تلك الإدراكات بالنسبة إلى الوجود الخارجى ؛ فإذا نحن وقفنا عند حدود إدراكاتنا . لم يكن ثمة موضع للزلل ، لكن يبدأ الخطأ عند ما نستدل من تلك الإدراكات أن كذا وكذا موجود فى العالم الخارجى على الصورة الفلانية . . . هذا هو الأساس الصحيح للرأى الذى ذهب إليه ديكارت بأن « الفكر » أرسخ يقيناً من الأشياء الخارجية ؛ فإذا فسرنا « الفكر » بالتجارب التى نعدها عادة مدركات لأشياء خارجية ، كان رأى ديكارت — إلى هذا الحد — مقبولا .

وننتقل بعد هذا إلى مناقشة رأى الدكتور واتسن ، وسنرى أن موقفه هو الآخر سليم إلى حد كبير ، فإذا كان الأمر كذلك ، حاولنا أن نلتمس

مذهبا وسطا بين ديكارت من ناحية ، وواتسن من ناحية أخرى ، فنأخذ الصواب من كليهما ، ونجتنب من كل منهما ما هو موضع للشك .

فللدكتور واتْسُنْ رأى فيما هو يقيني يطابق تمام المطابقة الرأى الذى يأخذ به الإدراك الفطرى عند عامة الناس ؛ فالرجل من عامة الناس قد يشك فى ما يقوله علماء النفس ، لكنه لا يشك أبدا فى مكان عمله وفى وسيلة المواصلات التى ينتقل بها إلى عمله فى الصباح ، وفى جابى الضرائب وفى حالة الجو وفى سائر هذه الأشياء التى تصادفه فى حياته العملية ، نعم إنه قد يلهو أحيانا فى أوقات فراغه بالاستماع إلى مفكر يحدثه بأن الحياة ربما كانت من قبيل الأحلام ، أو يحدثه بأن الأفكار التى تدور فى رءوس ركّاب القطار أصدق وجوداً من القطار نفسه ؛ ولكنه — إن لم يكن محاضراً فى الفلسفة بحكم مهنته — لا يلقى بالا إلى أمثال هذه الآراء فى ساعات عمله ؛ إذ من ذا الذى يتخيل موظفاً فى مكتبه تأخذه الشكوك الميتافيزيقية فى وجود رئيسه ؟ أم هل يقبل المشرفون على السكك الحديدية — مثلا — أن يقال لهم إن السكة الحديدية ليست سوى فكرة فى عقول الناس وليست هى بالموجود الخارجى الواقع ؟ فَعَلَى من يشك فى وجودها الخارجى أن ينظر إليها بعينيه ، أو أن يمشى عليها بقدميه — على أساس أنها غير ذات وجود خارجى واقع — ليدهمه القطار ! ألا إن اعتقاد الإنسان فى أن المادة غير ذات وجود حقيقى ليودى بحياته قبل أوانها ، لو أنه سلَكَ على نحو ما يعتقد ، إن الإدراك الفطرى عند عامة الناس يفرض علينا قبوله ما دام يؤدى بنا إلى البقاء وإلى النجاح فى حياتنا اليومية ؛ وإذا تبين لنا بالتحليل أنه إدراك خاطئ ، وأردنا أن نستعيض عن أوجه الخطأ منه بأوجه الصواب ، وجب ألا يكون هذا الصواب أقل رسوخا وصلابة من الخطأ

المنبوذ ، ومقياس الصلابة والرسوخ هو أن يصبح الإدراك أنفع وأنجع فى حل مشكلاتنا العملية .

يقول ديكارت : أنا أفكر فأنا إذن موجود ؛ ويقول واتْسُن : أرى الفئران فى المتاهات ، فأنا إذن لا أفكر (على أساس أن وجود الإنسان — كوجود الفأر — قوامه السلوك المنظور لا الفكر المستور) ؛ فمذهب واتْسُن يتلخص فى النقاط الآتية : (١) أرسخ الحقائق يقينا هى تلك التى يراها الناس إذا أرادوا رؤيتها وكانت لهم القدرة على مشاهدتها ، وليست هى الحقائق التى يقتصر إدراكها على أصحابها ؛ فمثل تلك الحقائق العامة المشاهدة من خارج هى أساس العلوم الطبيعية من فزياء وكيمياء وعلم حياة وتشريح وعلم وظائف الأعضاء وغيرها ؛ (٢) وهذه العلوم الطبيعية نفسها قادرة على تفسير الحقائق المشاهَدة فى مجال السلوك البشرى ؛ (٣) وليس هنالك ما يسوغ لنا أن نقول إن ثمة حقائق تتصل بالإنسان مما يستحيل معرفته إلا بطريقة أخرى غير المشاهدة الخارجيــة ؛ (٤) فالتأمل الباطنى — أو الاستبطان — على وجه الخصوص ، باعتباره طريقة نلجأ إليها فى ملاحظة ما ليس يمكن ملاحظته من الخارج ، هو وهم وخرافة لا بد من محوها إذا أردنا أن نحصّل عن الإنسان علما صحيحاً ؛ (٥) ونتيجة هذا كله أنه لا مسوغ للظن بأن شيئاً اسمه « الفكر » ذو وجود من حيث هو شىء يختلف عن السلوك الجسدى بكل أنواعه .

ورأيى فى هذه القضايا الخمس التى لخصت بها مذهب واتْسن ، هو أنه قد أصاب فى (١) و (٢) و (٣) ولكنه أخطأ فى (٤) و (٥) ؛ وإنه لخطأ وقع فيه السلوكيون لعدم إلمامهم بالفزياء الحديثة ، ولهذا السبب قد أسلفتُ البحث فى حقائق الفزياء قبل أن أتناول بحديثى مسألة التأمل الباطنى ؛ وهأنذا أستعرض بالحديث النقاط الخمس السالفة :

١ – نعم إن الحقائق التي تنبني عليها العلوم الطبيعية هي مما يشاهده الناس مشاهدة خارجية ، وإن هذه العلوم ليتأيد صدقها على أساس تلك المشاهدة ؛ وإذن فلا مندوحة للإدراك الفطرى عن قبول القضية الأولى . . . لكنه لا بد لنا كذلك من القول بأن الناس قد يجمعون على حقيقة مدركة بالملاحظة الباطنية ، كأن يجمعوا – مثلا – على أن زهرة معينة كريهة الرائحة ؛ ولا فرق بين إجماع ينبني على مشاهدة خارجيـــة وإجماع ينبني على ملاحظة باطنية .

٢ – هنالك جوانب من السلوك البشرى لا تزال مجهولة التفسير ، فكيف نقطع بأن هذا السلوك البشرى كله ممكن التفسير على أساس العلوم الطبيعية وحدها ؟ وإنى لأوافق السلوكيين على رأيهم هذا لو أضيف إليه تحفظ واحد ، وهو أن نقول إن العلوم الطبيعية تتجه فى طريق تنحو به نحو أن تجد الحلول لكل مظاهر السلوك .

٣ – يمكن وضع القضية الثالثة على الصورة الآتية : « كل الحقائق التي نستطيع معرفتها عن الإنسان ، يمكن معرفتها بنفس الطريقة التي نعرف بها حقائق العلم الطبيعي » – وإنى وإن كنت أوافق السلوكيين على هذا الرأى ، إلا أننى أبنيه على أساس يناقض الأساس الذى يبنونه عليه ؛ ذلك لأنى أرى أن حقائق العلم الطبيعي هى كحقائق علم النفس تُحَصَّل بالملاحظة الباطنية ، على حين أن السلوكيين – ومعهم فى ذلك الإدراك الفطرى – يرون أن حقائق العلم الطبيعي إنما تشاهَد بملاحظة خارجية ، ثم يرى السلوكيون أن حقائق علم النفس هى كذلك من هذا القبيل نفسه ؛ فقد أسلفنا لك القول فى الفصل الثالث عشر بأن كل الإدراكات البصرية والسمعية وغيرها ، هى إدراكات فى رأس مدركها حتى من وجهة نظر علم الطبيعة .

نفسه ؛ فأنت إذ « ترى الشمس » فإنما أنت فى حقيقة الأمر تدرك شيئاً قائماً فى طوية نفسك .

٤ – يقول أنصار التأمل الباطنى إن ثمة مصدراً آخر لمعرفة الإنسان غير المشاهدة الخارجية ، فهل أصابوا ؟ لقد أسلفت رأيى وهو أن كل المعرفة كائنــة ما كانت تعتمد على ما يجوز لنا تسميته « بالإدراك الباطنى » ، لكننى مع ذلك لا بد أن أنبه إلى شىء من التفرقة : فأول وجه للتفرقة هو درجة الارتباط بين ما يشاهده الإنسان داخل نفسه من جهة والحوادث التى تقع خارج جسمه من جهة أخرى ؛ فافرض – مثلا – أن سلوكيًّا يلاحظ فأراً فى متاهة ، قال لصديق يقف إلى جواره : هل ترى هذا الفأر ؟ فإن أجابه الصديق بالإيجاب كان المرئى للسلوكى وصديقه حوادث طبيعية خارجية ، وأما إن أجابه الصديق بالنفى ، ظن السلوكى أنه إذن واهم فيما يرى ، وأن وهمه هذا ربما كان مرجعه إلى شرب الخمر مثلا ، لأنه يظن أنه ما دام الصديق لا يرى ما يراه هو فلا بد أن يكون الفأر الذى يراه وهماً أدركه بالتأمل الباطنى ؛ فليس من شك بأن حادثاً قد حدث ، وهو صورة مرئية لفأر فى متاهة ، وإما أن تكون هذه الصورة مطابقة لشىء فى الخارج يشاهده معه سواه ، وعندئذ يكون الفأر المرئى حقيقة واقعة ، وإما أن تقتصر الرؤية عليه هو وحــده دون سائر المشاهدين ، وعندئذ يكون الفأر وهماً منتزعاً من خياله ؛ وإذن فالذى يميز الفأر الحقيقى من الفأر الوهمى هو دليل خارجى آخر (غير صورة الفأر المرئى) ؛ ومعنى ذلك أن الإدراك فى كلتا الحالتين واحد ، والفرق هو أن الإدراك فى حالة الحقيقة الخارجية الواقعة يكون مؤيداً بشواهد خارجية أخرى ، أى أن إدراك الفأر الحقيقى وإدراك الفأر الوهمى هما على السواء إدراك باطنى .

٥ - وإنا لنصل أخيراً إلى عقدة الموضوع كله ، وهى هذا السؤال : هل « يفكر » الإنسان ؟ إنه سؤال غاية فى الغموض ، ما دام معنى « التفكير » لم يتحدد فى وضوح ؛ ويجوز لنا أن نضع السؤال نفسه على هذه الصورة : هل يعرف الواحد من الناس حوادث فى نفسه لا تدخل فى مجال المعرفة الطبيعية الشاملة ؟ وجوابى على هذا السؤال هو أن الإنسان - فيما أظن - يعرف أشياء لا تقع من العلم الطبيعى فى شىء ؛ فقد يلم الأعمى بالعلم الطبيعى إلماماً كاملا ، ومع ذلك فهو لا يعلم كيف تبدو الأشياء للمبصرين ، فلا يعرف الفرق بين الأحمر والأزرق كما تدركه العين ، نعم إنه يعرف أطوال الموجات الضوئية ماذا تكون فى حالة الأحمر وفى حالة الأزرق ، لكن التمييز بين الأحمر والأزرق فى رؤية العين أمر لا شأن له بأطوال الموجات ، وقد عرف الإنسان كيف يميز هذا اللون من ذاك قبل أن يعرف شيئاً عن موجات الضوء وأطوالها ؛ فهذا التمييز اللونى لا يدخل جزءاً من علم الطبيعة ؛ وقل شيئاً كهذا فيما نعلم أنه « لذيذ » أو أنه « مؤلم » ؛ فلا يتوقف إدراكنا للذة أو للألم على معرفتنا للآثار العضوية التى تحدث فى جسم الإنسان فى حالة اللذة وفى حالة الألم ، وإذن فالعلم بما هو لذيذ وبما هو مؤلم لا يدخل جزءاً من العلم الطبيعى ولا يتوقف عليه .

وحسبى هذا لأقول إن ديكارت قد أصاب حين جعل الحقيقة تدرك من الباطن ، وأن واتسن قد أخطأ حين جعلها تدرك من الخارج ، ولقد بنى واتسن مذهبه على واقعية ساذجة عن العالم الطبيعى ؛ واعتقادى هو أن الإنسان بملاحظته لنفسه من الداخل يحصل معرفة لا تكون جزءاً من العلم الطبيعى .

الفصل السابع عشر

الصور الذهنية

يريد لنا أنصار المذهب السلوكى أن ننكر قيام الصور الذهنية ، ولا بد لنا قبل التعليق على رأيهم هـذا ، من أن نمهد للموضوع بشىء من الشرح والتوضيح .

فما هى الصورة الذهنية فى رأى القائلين بوجودها ؟ إننا إذا ما أغمضنا عيوننا كانت لدينا صور بصرية للمناظر والوجوه التى سبق لنا أن رأيناها ؛ وكذلك تكون لدينا صور سمعية عندما نستعيد نغمة كنا قد سمعناها ؛ كما تكون لدينا صور لمسية حين ننظر إلى فراء ثم نتصور كيف يكون ملمسه على الأصابع إذا ما مسسناه بالأيدى ؛ هذه كلها تجارب لا سبيل إلى الشك فى وجودها ، لكن السؤال هو : كيف نصف أمثال هذه التجارب ؟

وكذلك قل فى مجموعة أخرى من تجربة الإنسان ، ألا وهى الأحلام التى لا تختلف عن إحساساتنا أثناء الصحو إلا فى عدم ارتباطها بالعالم الخارجى ، إذ هى لا تتصل بهذا العالم الفعلى بنفس الصلات التى تكون بين عالم الأشياء وعمليات الحس إبان الصحو والوعى ؛ فالأحلام حقيقة واقعة لا شك فيها ، لكن السؤال هنا أيضا هو : هل تشتمل على « صور ذهنية » أو لا تشتمل على شىء من هذا القبيل ؟

إن أنصار المذهب السلوكى لا يسلمون بوجود الصور الذهنية كما أنهم لا يسلمون أيضا بالإحساسات والإدراكات الحسية ، إذ تراهم يذهبون إلى رأى مؤداه ألا شىء هناك سوى مادة وحركة ؛ فلا يجوز لنا — إذن — أن نتحدث

عن الصور الذهنية حديثاً نقارنها فيه بما يحدث لنا من إحساسات وإدراكات حسية إلا إذا أقمنا الدليل الواضح القاطع على وجود هذه الأخيرة ، ثم حددنا خصائصها .

ولقد أسلفنا القول فى الفصل الخامس بأن السلوكيين يحددون الإدراك الحسى فيجعلونه « حساسية » — أى أنه إذا ردّ شخص ما ردا مستمرا مطردا (ب) على مؤثر معين (ا) قلنا عنه إنه « حساس » للمؤثر (ا) ؛ وبهذا يصبح الإدراك الحسى فى جوهره علاقة سببية بين شخص معين ومؤثر فى البيئة المحيطة به ؛ بحيث تقع الظاهرة وإدراكها فى نفس اللحظة تقريباً ، وكل الفرق الزمنى بين وقوع الظاهرة من ناحية وإدراكها الحسى من ناحية أخرى ، إنما يكون فى الفترة التى يستغرقها انتقال الضوء أو الصوت من الظاهرة إلى الحواس المدركة لها ، ثم انتقال الأثر الواقع على الحواس إلى مراكز المخ عن طريق الأعصاب ، وهى فترة وجيزة إلا فى حالة إدراك الإنسان للظواهر الفلكية البعيدة التى يستغرق انتقال الضوء منها إلى حواس الإنسان وقتاً طويلا .

فما الذى يحدث عندما لا يكون المؤثر الخارجى قائماً ثم « نتصور » الصورة مرتسمة فى الذهن كما لو كان ذلك المؤثر موجوداً بالفعل يرسل الضوء أو الصوت إلى الحواس ؟ بعبارة أخرى : ما تحليل الصورة الذهنية التى نستعيد بها شيئاً كنا قد رأيناه أو سمعناه فى لحظة سابقة من حياتنا ؟ يجيب الدكتور واتسُن على هذا السؤال بقوله إن الذى يحدث عندئذ هو أحد أمرين ، فإما أن تعود إلى شبكية العين نفس الآثار التى كانت قد حدثت لها فيما سبق عندما كانت تتلقى المرئى ساعة رؤيته ، وبذلك تكون العملية العضوية واحدة فى حالة الحسّ الفعلى وفى حالة التصور الذهنى على حد سواء ، وإما أن يكون ما نستعيده مقتصراً على صورة لفظية ؛ ونعنى

ذلك أن الألفاظ تتمثل فى حركات بدنيــة حقيقية ولكنها خفيفة ، ولو ضَخُمَتْ تلك الحركات وطال أمدها لأدت إلى نطق صحيح مسموع لتلك الألفاظ ؛ والذى يحدث عند اكتساب الإنسان لخبراته المرئية والمسموعة والملموسة الخ ، هو أن تلك الخبرات ترتبط بكلمات ، فإذا ما حدث فيما بعد أن تحرك البدن بالحركات التى تقتضيها كلمة معينة جاء فى إثر تلك الحركة البدنية ما كان قد ارتبط بها من تغيرات عضوية فى العين أو فى الأذن ؛ فلقد أسلفنا القول فى هذا الترابط كيف يكون بين مؤثرين ، بحيث إذا اقترنا كان كل منهما كافياً وحده أن يستحدث رد الفعل الذى يستحدثه المؤثر الآخر ؛ ومن ذلك أيضاً أنه إذا تأثرت العين بأثر ضوئى فى نفس اللحظة التى تتأثر فيها الأذن بأثر صوتى ، لكان الصوت وحده فيما بعد كفيلا أن يحدث فى العين نفس الأثر الذى كانت تأثرت به عند رؤية الضوء ؛ مثال ذلك أن من طبيعة إنسان العين أن يضيق للضوء الشديد ، فإذا ما اقترن هــذا الضوء الشديد بصوت مرتفع ، ثم أحدثنا هذا الصوت وحده فيما بعد ضاق إنسان العين كما لو كان الضوء الشديد واقعاً عليه ؛ هذه حقيقة تجريبية لا سبيل إلى إنكارها ، ويمكن — فى رأى السلوكيين — أن تفسَّر الصور الذهنية على هذا الأساس ؛ فافرض أنك قد شهدت منظراً معيناً فى إيطاليا ، ثم حدث لك فيما بعد أن جلست فى دارك وأغمضت عينيك وارتسمت فى ذهنك صورة لذلك المنظر ، فالحقيقة هنا هى أن « لفظ » إيطاليا — وهو أثر سمعى — قد اهتزت به الأعضاء البدنية الخاصة بنطق الألفاظ ، وإن تكن قد اهتزت هزة خفيفة لم تبلغ أن تكون صوتاً مسموعاً ؛ ولما كانت هذه الاهتزازة الحركية اللفظية مرتبطة بأثر معين على شبكية العين ، وفى عصب الإبصار — وهو أثر كان قد تم حدوثه عندما أبصرت المنظر المذكور — فإنك عندئذ ستكون فى حالة عضوية تشبه حالة من يرى المنظر قائماً بالفعل

أمام عينيه — وقد يستتبع هذا الأثر العضوى أثراً آخر كان قد ارتبط به ، فأثراً ثالثاً فرابعاً ، فتتصور بذلك أنك تستعيد صوراً ذهنية لرحلة طويلة قمت بها ، مع أن الذى يحدث لك فعلا هو حركات عضوية خفيفة هى نفسها الحركات التى كانت تحركت بها حواسك وأعصابك عند ممارسة الإحساس فى ساعته .

وإنى وإن كنت أوافق على أن الصور الذهنية قد لا تكون شيئاً أكثر من تكرار حدوث الحركات العضوية التى كانت قد حدثت ساعة الإحساس الفعلى ، إلا أننى لا أرى ضرورة تقتضى أن تسبق الحركات اللفظيةُ حدوثَ الحركات البصرية ؛ فربما استعدت صورة مرئية سابقة دون أن يسبق ذلك عندى استعادة للفظة مرتبطة بها ؛ ففى مستطاعى أن أسترجع صوراً ذهنية غاية فى الوضوح عن البيت الذى نشأتُ فيه طفلا ، فإن سئلتُ سؤالا عن الأثاث الذى كان فى إحدى حجراته ، لما استطعت الجواب إلا بعد أن أستعيد صورة الحجرة أولا ، ثم أستعرض محتوياتها لأجيب ؛ كما يحدث تماماً حين أكون بالفعل فى حجرة حقيقية وأسأل عن محتواها فلا أجيب إلا بعد أن أستعرض بالنظر ذلك المحتوى ، وإذن فالصورة البصرية تأتى أولا والكلمات تأتى ثانياً ، بل إن هذه الكلمات قد لا تَرِدُ إطلاقاً مع الصورة البصرية ، وإن كنتُ لا أدرى ماذا يحدث فى شبكية العين أو فى العصب البصرى فى اللحظة التى أستعيد فيها الصورة البصرية .

كانت الفكرة التقليدية فى مبدأ الترابط أنه ترابط بين الأفكار ، ثم جاء السلوكيون فحوروه إذ جعلوه ترابطا بين الحركات ، أى بين أجزاء السلوك ، وبهذا ترتد الأفكار نفسها إلى وحدات سلوكية ؛ ولقد ذكرنا فيما سبق أن المدركات الحسية تنحلُّ إلى مجموعات من حوادث تختلف

عن الأشياء الخارجية المدركة التى تكون تلك المدركات الحسية مدركات عنها ، ولا ترتبط الأولى بالثانية إلا بالروابط السببية ولهذا فاست أرى ما يمنع أن يكون الترابط فى قطاع الحوادث – التى هى قوام المدركات الحسية – شبيها فى أثره بالترابط الذى يحدث فى مجال العضلات والغدد ، وبعبارة أخرى ليس هنالك ما يسوغ لنا إنكار ما كان يسمى من قبل « بترابط الأفكار » على الرغم من أن التغيرات الجسدية هى الأخرى ترابط ؛ وإذا كان لابد لترابط الأفكار من أساس عضوى نقيمه عليه ، فيجوز لنا أن نقول إن ترابط الأفكار يحدث فى المخ ؛ فحالة المخ التى تؤدى بنا إلى نطق كلمة « نابليون » تكون مرتبطة بحالة المخ التى تؤدى بنا إلى رؤية « صورة » نابليون ؛ وبهذا يمكن للكلمة والصورة أن تستدعى إحداهما الأخرى .

وقد نقول عند التفرقة بين الإدراك الحسى والتصور ، إن الأول يكون حين يكون الشىء المدرك ماثلا أمامك ، فأنت تدرك المنضدة إدراكاً حسياً حين تكون المنضدة المدركة ماثلة فى متناول البصر ، وعندئذ يرتبط الشىء المدرك بالإدراك الحسى له بسلسلة سببية يمكن السير فيها من الشىء إلى الإدراك أو من الإدراك إلى الشىء ؛ أما فى التصور فلا يكون الشىء المتصوَّر ماثلا حاضراً ، أى أن الصورة الذهنية لا تكون جزءاً من الإحساس المباشر بالأشياء الراهنة ؛ فإذا شممت رائحة طعام جاءتك من محيطك الخارجى ، ثم استدعت هذه الرائحة المشمومة صورة لأيرلندة – لأنك كنت قد شممت مثل هذه الرائحة أثناء مقامك بأيرلندة فيما مضى – فإن تصورك لأيرلندة لا يكون جزءاً من الإحساس الشمىّ الراهن ، أعنى أنك لا تستطيع أن ترتدّ من الصورة الذهنية إلى مؤثر خارجى حاضر ساعة التصور ؛ ولكن لا يفوتنا أن هذا التصور ما كان

تنشأ لو لم يكن هنالك فى خبرتك الماضية أصلٌ حسىٌّ له ؛ ومعنى ذلك كله هو أن ما يتكون فى داخلنا عند إحساسنا لشىء ما خارج أجسامنا ، فيه جزء آت عن طريق الإحساس المباشر ، وفيه جزء آخر منضوح من خبراتنا السابقة ، وهذا الجزء الآخر يشتمل فيما يشتمل عليه ، على ما نسميه بالتصور .

فاعرض صورة رجل أمام حشد مختلف من الناس تتساوى عندهم جميعاً ظروف الرؤية ، تجد الأطفال الرضّع من هؤلاء لا يرون « صورة » لرجل ، بل يتلقون إحساسات ضوئية خالصة ، إذ ليس فى تجاربهم الماضية ما يجعل تلك الإحساسات عندهم « رجلا » ؛ وتجد أن من بلغ من العمر بضعة أشهر قد يرى الصورة صورة رجل ، لكنه يراها ذات بعدين كما تقع على شبكية عينيه لأن تجاربه اللمسية لا تسعفه بعد فى إضافة البعد الثالث من تصوره إلى البعدين اللذين ينطبعان عن طريق الحس المباشر ؛ وتجد من جاوز منهم عاماً ، استطاع تفسير ما يراه بأنه صورة لكائن ذى ثلاثة أبعاد ، لأن له من تجاربه الماضية ما يضيف البعد الثالث الذى كان قد جاءه فى تجربة سابقة عن طريق اللمس ، إلى البعدين اللذين يجيئانه الآن عن طريق البصر ؛ وهكذا يظل يزداد تأثير التجربة الماضية فى إدراك الشىء المدرَك ، على أن كل زيادة تضاف إلى الإحساس الخالص المباشر هى من قبيل التصور .

فالحادثة العقلية تكون « تصورا » حين تكون من نفس النوع الذى نسميه إحساسا ، وغاية ما فى الأمر أن الشىء المحَسّ عندئذ لا يكون موجودا فى المحيط الخارجى الماثل ؛ ومادة معظم الأحلام — سواء منها أحلام النوم وأحلام اليقظة — هى من هذا القبيل .

ومن هذا يتبين أن الصور الذهنية تأتينا بطرق مختلفة وتؤدى وظائف

مختلفة ؛ فهنالك الصور الذهنية التى تأتى مرتبطة بالإحساس الراهن ، كالصفة اللمسية التى نضيفها إلى شىء نراه ولا نلمسه ، أو الصفة البصرية التى نضيفها إلى شىء نلمسه ولا نراه ؛ وبعض الأحلام - فيما أظن - يرجع إلى هذا النوع من التصور ، إذ أن بعض الأحلام ينشأ نتيجة لتأثر حاسة بمؤثر معين ، نخطئ فى تفسيره ، فى هذه الحالة يكون الإحساس - أى تأثر الحاسة بالمؤثر المعين - هو الذى استثار الصورة الذهنية ، على الرغم من أن تلك الصورة تأتى بعيدة الصلة بالإحساس الذى أثارها ، وذلك لانعدام القدرة على النقد عند النائم ، وهى القدرة التى يستطيع بها أن يصحح إدراكه للأشياء أثناء صحوه ؛ وهنالك أيضاً صور ذهنية لا تستثيرها واقعة راهنة ، بل تستثيرها واقعة ماضية أثرت على الحواس فيما مضى ، وبقى أثرها فى الذاكرة ؛ وهنالك صور حسية نستدعيها بالإرادة والاختيار كالصور التى نستدعيها إلى أذهاننا إذا أردنا أن نزخرف غرفة ، ولهذا النوع من الصور الذهنية أهمية خاصة ، لكننى سأتركه حتى نعرف ماذا نقصد بقولنا « اختيار » .

وسأتناول فى الفصل الآتى الدور الذى تؤديه الصور الذهنية فى الذاكرة والخيال .

الفصل الثامن عشر

الخيال والذاكرة

سبق لنا أن بحثنا الذاكرة فى الفصل السادس ، لكننا عندئذ قد نظرنا إليها من الخارج المشهود ، وأما هاهنا فسنسأل إن كان هنالك جانب آخر من الذاكرة نستمد العلم به مما يدركه الشخص المتذكِّر نفسه من مشاهدة نفسه من داخل ، مما لا يدركه سواه .

ولست أظن أن التصور الذهنى يؤدى دورا هاما فى عملية التذكر ، فقد يكون التذكر تذكرا لصور ذهنية وقد لا يكون ؛ فأحيانا أتذكر صورا لما قد مرّ بى كالمنزل الذى نشأت فيه صغيرا ، وأحيانا أخرى لا يكون الشىء المتذكَّر إلا ألفاظا فقط ، تقوم مقام الخبرات الماضية .

لقد ردّ السلوكيون أمر الذاكرة إلى عادات سلوكية وكفى ، فالكائن الحى « يتذكر » بمعنى أنه يكرر فى الحاضر سلوكا أداه فى الماضى ، وهذا التكرار المحفوظ هو العادات وإذن فالذاكرة هى نفسها العادة ؛ وهذا صحيح بالنسبة لبعض الحالات كالسباحة وركوب الدراجة وتسميع قصيدة من الشعر ؛ لكنى لا أرى هذا التحليل للذاكرة يستوعب كل جوانبها ، من ذلك فكرة « الماضى » التى نكون على وعى بها عند ما نكرر فى اللحظة الحاضرة عملا أديناه فيما مضى ؛ فقد يكون العمل هو نفسه ، لكننى إذ أؤديه « الآن » أعلم أنه فعل حاضر ، حتى إذا ما مضى عليه الزمن ، كنت على وعى بأننى قد أديته فيما مضى ، ومن هنا كان فى اللغة اختلاف بين استعمال الفعل المضارع والفعل الماضى ، فأقول إنى « آكل » عند ما يكون الأكل راهنا ،

وأقول إنى « أكلت » عند ما يكون الأكل فعلا تم فى الماضى ، فمن أين إذن تأتى فكرة الماضى هذه عند الإنسان إذا كانت الذاكرة مجرد تكرار للفعل بحكم العادة الجسدية ، كما يكرر الفأر طريقه فى المتاهة ؟

نعم إن الذى يستثير التذكر هو بغير شك شىء ماثل فى نطاق الحس فى اللحظة الحاضرة ، لكن استجابتنا لهذا المؤثر الحاضر — فى حالة التذكر — إنما تتم برجوعنا إلى حادثة معينة وقعت فى الماضى أكثر مما تتعلق بالمؤثر الحاضر ؛ فالارتباط بين رد الفعل من جهة والمؤثر الذى استثاره من جهة أخرى ، لا يكون ارتباطا مقصورا على الظروف الراهنة وحدها — دون الرجوع إلى أية حادثة ماضية — إلا فى حالة الأشياء الجامدة ، كقرص الحاكى تديره وتضع عليه الإبرة فيرد بأحداث معينة ؛ فإذا كان الإنسان عند ما يتذكر شيئاً حدث له فى الماضى ، يعيد الآن ما قد حدث ، كما يعيد قرص الحاكى الآن ما قد نطق به مرة سابقة ، إلا أن الإنسان يختلف بكونه يعلم عند تذكره أنه يفعل الآن ما قد فعله من قبل ؛ وإذن فهنالك فرق بين حالتى الفعل : الحالة الماضية والحالة الحاضرة ، وهذا الفرق هو أن الحالة الحاضرة قد أضيف إليها علم بفكرة الحدوث الماضى ، ونحن الآن معنيون لا بوجه الشبه بين الفعلين ، بل معنيون بوجه الاختلاف ؛ فنسأل : من أين يأتى الشعور بالماضى عند الإنسان فى حالة التذكر ، لو كان الأمر كله أمر عادة سلوكية تعيد الآن ما قد وقع ذات مرة ولا شىء أكثر من ذاك ؟ افرض أنك قد قلت لحبيبتك ذات يوم : « إنى أحبك » ثم سجلت هذه العبارة على قرص الحاكى ؛ وجئت بعد خمسة أيام مثلا لتعيد العبارة نفسها ، فهاهنا ستجد عندك فرقا بين الحالتين لكنك لن تجد مثل هذا الفرق فى القرص ، لأن القرص عندئذ لن يستطيع — كما تستطيع أنت — أن يقول :

« إنى أحببتك يوم الأربعاء الماضى » ؛ إن القرص سيظل يعيد العبارة نفسها « إنى أحبك » بغير إضافة وبغير تبديل أو تعديل مما يقتضيه مرُّ الزمن الذى يجعل ماضياً ما كان حاضرا ؛ وأحسب أن هذا الاختلاف مردّه عند الإنسان ما يحدث فى داخله من ترابط بين الحادثة المعينة وسواها ؛ فهذا الترابط هو الذى يتميز به الإنسان فى عملية التذكر ، وهو الذى يجعل التذكر أمرا لا يقتصر على مجرد رد الفعل الحاضر لمؤثر حاضر بغير الرجوع إلى حوادث أخرى كانت قد ترابطت مع هذه الاستجابة وأصبحت مصاحبة لها فى حدوثها ؛ فإذا تحدثت مع صديقك حديثاً جميلا فى مكان معين ، ثم مررت بهذا المكان بعد زمن ، كانت رؤيتك للمكان كفيلة أن تذكّرك بالحديث الجميل الذى مضى يومه ، مع أنه لا صديق هناك يحدثك الآن ؛ ولا كذلك قرص الحاكى الذى لا يعيد الآن ما فعله أمس إلا إذا عاد له الآن نفس المؤثر الذى وقع له بالأمس .

فعملية التذكر عند الإنسان — إذن — تتضمن وعياً بمرّ الزمن ، ويؤيد ذلك أن هذا الوعى حين يخبو أثناء النوم فتخمد تبعاً لذلك ملكة النقد ، عندئذ قد يحيا النائم فى ذكريات ماضية معتقدا — وهو فى الحلم — أنه يحيا حاضراً ، دون أن تطوف به فكرة أن ما يحيط به ماضٍ معاد ؛ ومعنى ذلك أننا أثناء ساعات اليقظة عند ما نتذكر الماضى ونحن على وعى بأنه ماضٍ ، فإنما نعتمد فى ذلك على قوانا العقلية الصاحية ؛ وعلى عكس ذلك قد يحدث أحيانا أن يدرك الإنسان موقفاً حاضراً فيتوهم أنه قد مرّ به فى خبرته الماضية ، ولقد كثر الحديث فى تعليل مثل هذا الوهم ، ولعله يرجع إلى استغراقه عندئذ فى حالة شعورية من شأنها أن تأتيه الحوادث الخارجية فاترة واهنة ، فيختلط أمرها عليه بحيث يحسبها صورا ذهنية حالة كونها إحساسات مباشرة .

ولو كان هذا الرأى صحيحاً ، لكان شعورنا بالماضى شعوراً مركباً ، فقد يكون الشىء المدرَك بالحس الآن مرتبطاً بشىء آخر مما قد خبرناه فيما مضى ، فيستدعى الأول الثانى ، حتى إذا ما مَثُلَ أمام الذهن وجدناه مختلفاً عما هو راهن أمام الحواس فى اللحظة الحاضرة ، فضلا عن أنه لا يتسق مع بقية الحاضرات فى مجرى الحوادث التى تحيط بنا ، فهاهنا ترانا بين أمرين : فإما أن نقول إن هذه الصورة المستدعاة صورة لما حدث فى الماضى ، وعندئذ يكون الأمر تذكرا ، أو أن نقول عنه إنه من خلق الخيال ؛ ويبقى علينا أن نسأل : لماذا ننسب الصورة المستدعاة إلى الماضى حيناً ونسميها تذكرا ، وننسبها إلى خلق الخيال حيناً آخر ؟ وإن هذا السؤال لينقلنا إلى الحديث عن الخيال ، والرأى عندى هو أن الذاكرة أعمق جذورا من الخيال ، فما الخيال إلا مجموعة من تذكرات اجتمع بعضها إلى بعض ؛ على أننا لكى نبين صدق هذا الزعم ، ينبغى أولا أن نتناول الخيال بالتحليل ، فتتبين طبيعته من جهة ، ويزداد علمنا بالذاكرة دقة من جهة أخرى .

فالخيال فى جوهره تركيب جديد لعناصر معروفة ، أما التركيب الذى يحدث فى حالة التذكر فلا يكون جديداً ، لأننا نستعيده كما قد حدث فيما مضى ؛ وإذا كانت العناصر نفسها التى يتألف منها التركيب جديدة لم تسبق لنا فى خبرة ماضية ، فهى إذن عناصر مدركة بالحس لتوها ؛ وبعبارة أخرى نقول إن المادة الجديدة تأتى عن الإدراكات الحسية ، فإذا استعدناها فيما بعد كما وقعت لنا — سواء كانت إدراكات بسيطة أو مركبة — فهو تذكر ، أما إذا ركّبنا من تلك المادة المدركة بالحس بناءات جديدة نبتكرها ابتكاراً من عندنا فهو خيال ؛ وهذا يذكرنا بمذهب « هيوم » الذى يردّ الفكر كله إلى انطباعات حسية ،

فلا « فكرة » إلا إذا كان قد سبقها « انطباعات » على الحواس ؛ ولست أريد الآن أن أطبق مذهب « هيوم » بحذافيره تطبيقاً أعمى ، بحيث أزعم — مثلا — أن الإنسان لا يكوِّن رأيه عن « الحرية » إلا إذا رأى أولا تمثالا للحرية[1] ؛ بل أقتصر فى تطبيق هذا المذهب على عالم الصور الذهنية ، فأجد أنه محال أن تتكون فى الذهن صورة من عناصر إلا إذا كانت تلك العناصر كلها قد ادركت بالحواس فيما مضى .

وما الموهبة الأدبية إلا هذا الربط الجديد لعناصر حسية لم تكن قد جاءت أول الأمر على هذا الترتيب ؛ وتدل الطريقة التى يربط بها الكاتب عناصر خبرته الماضية فى قطعته الأدبية ، على حياته العاطفية ، لأن ما يربط لفظين أحدهما بالآخر فى عقل الكاتب هو أنهما — فى الغالب — متشابهان فى العاطفة التى يثيرانها ؛ وهكذا تظل الحالة العاطفية المستولية على الكاتب ساعة تأليفه الأدبى ، تستثير من العناصر الماضية ما يوائمها بحيث ينتهى الأمر إلى تركيب جديد تتردد فيه نغمة عاطفية واحدة .

وكما أن الخيال هو تركيب جديد لعناصر قديمة ، فكذلك يتميز بخاصة أخرى ، وهى أن التركيب الجديد لا يحمل معه عند صاحبه اعتقاداً بصدق تطابقه مع حالات الواقع كما يقع فعلا ؛ على أن هذه التفرقة بين الصورة الخيالية من جهة وصورة الواقع من جهة أخرى ، لا تتوافر إلا لمن كان فى حالة الوعى الكامل ، إذ هى تنعدم فى الحالات التى يضعف فيها الوعى ، كحالات النوم ، وحالات الانفعال الشديد ، وعند الأطفال ؛ ففى كل هذه الحالات يخلط الإنسان بين صوره المتخيَّلة وبين الواقع .

---

(١) هذا تجن على مذهب هيوم ، إذ لو طبقنا مذهب هوم تطبيقا صحيحا ، لقلنا إن فكرة « الحرية » — مثلا — لا تتكون إلا إذا كنا بادئ ذى بدء قد رأينا أفعالا معينة وحالات معينة مما يصح أن يوصف كل منها بأنه فعل حر أو حالة من حالات الحرية ، وبهذا تصبح هذه الجزئيات المشاهدة هى « معنى » فكرة « الحرية » ز . ن . م

الفصل التاسع عشر

التحليل الباطنى للادراك الحسى

كنا قد بحثنا الإدراك الحسى من وجهة نظر السلوكيين ومن وجهة نظر العلم الفزيائى ، وها نحن أولاء نتناوله مرة ثالثة لننظر إليه من ناحية التأمل الباطنى كذلك ، لنرى ماذا يحدث فى بواطن أنفسنا حين نقوم بعملية الإدراك الحسى ؛ وسأبدأ بعرض طائفــة من المذاهب التقليدية عن الأحداث العقلية ، لأنتقل بعد ذلك إلى وجهة النظر التى أدافع عنها .

إن كلمتى « عقل » و « مادة » تستعملان فى غير دقة ، عند عامة الناس وعند الفلاسفة على السواء ؛ ولئن جاز الإغضاء عن عامة الناس ، فعلى الفلاسفة يقع اللوم ؛ والظن عندى هو أن العقل والمادة لا يتميزان بخط فاصل ، بل إنهما ليختلفان فى الدرجة وحدها لا فى النوع ، فالمحارة أقل عقلا من الإنسان ، لكنها لا تخلو من عقل ؛ والرأى عندى هو أننا إذ نصف شيئاً بصفة « العقل » فإنما يكون ذلك أقرب إلى وصفنا له بأنه « متسق » أو « غير متسق » وصفة الاتساق هذه لا تصدق على حقيقة واحدة بذاتها ، بل تقال عن مجموعة من الحقائق فى صلتها بعضها ببعض ؛ على أنى قبل أن أدافع عن هذا الرأى ، سأعرض الآراء التى كانت سائدة من قبل .

تقول الآراء التقليــدية إن ثمة طريقين ندرك بهما أن شيئاً معيناً موجود ؛ الطريق الأول هو الحواس ، والطريق الثانى هو التأمل الباطنى ، أو هو ما أطلق عليه كانْت اسم « الحاسة الباطنية » ؛ والأحداث التى نعلم بوجودها عن طريق التأمل الباطنى تختلف اختلافاً بعيداً عن الأحداث

التى نعلم بوجودها عن طريق الحواس الخارجية ؛ فما ندركه بالتأمل الباطنى يوصف بأنه « عقلى » ، كما يوصف بهذه الصفة نفسها بقية الأحداث التى هى من قبيل الأحداث التى تُدْرَك بالتأمل الباطنى .

والتقليد يقسم الأحداث العقلية ثلاثة أقسام : الإدراك والإرادة والوجدان ، ونعنى بالوجدان هنا الشعور باللذة وعدم الشعور باللذة ؛ ولا نقول اللذة والألم ، لأن « الألم » كلمة غامضة قد نعنى بها إحساساً مؤلماً كما تقول : إن فى ضرسى ألماً ، أو قد نعنى بها ما يترتب على الإحساس من شعور غير سار ؛ ونستطيع القول بصفة إجمالية إن اللذة هى تلك الصفة التى تجعلك أميل إلى المضىّ فى تجربتك التى أنت قائم بها ، وأما عدم اللذة فهو — على خلاف ذلك — ما يجعلك تريد للتجربة القائمة أن تقف .

وأما جانب الإدراك فيتضمن المعرفة الصواب والخطأ ، كما يتضمن الرأى والإدراك الحسى .

وأما الإرادة — أو النزوع — فيتضمن الرغبة والنفور ، أو هى بصفة عامة تشتمل على شتى الحالات العقلية التى تؤدى إلى عمل .

وتذهب النظرية القديمة إلى أن الإدراك والنزوع معاً ينصبَّان حتما على « شىء » ما ، فما تدركه أو تعتقد فيه ، وما ترغب فيه أو تريده ، هو شىء يختلف عن حالتك العقليــة ، فمثلا إذا تذكرت حادثة ماضية ، فتَذَكُّرُك هو حادثة واقعة الآن ، أما الحادثة المتذكَّرة فقد مضت ؛ وإذن فحادثة التذكّر مختلفة عن الحادثة المتذكَّرة ؛ وهذا يوضح ما قلناه من أن الحادثة العقلية الإدراكية (وهى التذكُّر فى هذه الحالة) لا بد لها أن تشير إلى طرف آخر غيرها (وهو الحادثة المتذكَّرة فى المثل السابق) ؛ وخذ مثلا آخر : تريد أن تحرك ذراعك ، فهاهنا طرفان هما الإرادة من

ناحية وحركة الذراع التى هى من قبيل الحوادث الطبيعية من ناحية أخرى ؛ ومعنى ذلك أن الحالة العقلية (الإرادة) مختلفة فى نوعها عن الشىء الذى انصبّت عليه .

تلك كانت وجهة النظر القديمة فى الإدراك والإرادة ؛ وليس من شك فى أنهما ينصبّان على شىء ما ، ولكنى مع ذلك أختلف عن النظرية التقليدية فى تفسير الموقف ؛ وسأتناول فيما يلى بإيجاز شرح رأيى ، لأنه بغير هذا الشرح لانستطيع أن نفهم صفة « عقلى » التى نصف بها الأحداث العقلية ؛ وسأكتفى هنا بشرح جانب الإدراك .

إن الفلاسفة مهما اختلفوا فى معنى الإدراك ، فأحسبهم جميعاً يتفقون على ما يأتى :

أنواع الإدراك مختلفة ، وأهمها الإدراك الحسى والذاكرة والإدراك العقلى والاعتقاد ؛ وأما الإدراك الحسى فهو الشعور بوجود الأشياء التى يقع عليها الحس ، كرؤيتك للمنضدة أو سماعك لأصوات البيانو ؛ وأما الذاكرة فهى إدراك حادثة ماضية إدراكا مباشراً ، فلا هو مستدَلٌ ولا هو مستمد من شهادة غيرك ؛ وأما الإدراك العقلى فهو ما يحدث عندما نفهم معنى كلمة مجردة ؛ فليس من الإدراك العقلى أن ترى قطعة من الثلج الأبيض ، أو أن تستعيد صورة قطعة منه كان قد وقع عليها بصرك فى لحظة ماضية ، لكنك إذا جعلت موضوع تفكيرك هو « البياض » إطلاقاً فذلك هو الإدراك العقلى ؛ وكذلك من الإدراك العقلى أن تفكر فى « الاستدارة » إطلاقاً بعد رؤيتك لقطعة من النقود مستديرة ؛ ففى هذه الحالات وأمثالها يكون موضوع التفكير « كليا » لا جزئياً ؛ ولا بد فى كل جملة من مدرك عقلى واحد على الأقل ؛ أى أن كل فكرة يمكن التعبير عنها بكلمات لابد أن تشتمل على إدراك عقلى .

ولكل من هذه الحالات الإدراكية مشكلاتها ، ولكنى سأقتصر هنا على نوع إدراكى واحد ، هو الإدراك الحسى ، وسأتناوله من زاوية التأمل الباطنى وحده .

هبك قد مارست التجربة الحسية التى تسوغ لك أن تقول : « إنى رأيت منضدة » ظانا بجملتك هذه أنك قد حكمت الحكم الصحيح على ما قد حدث فى الواقع ؛ لكن ما أبعد الشقة بين حكمك هذا الذى قررت به ما قد وقع لك فى إدراكك الحسى ، وبين حقيقة الأمر كما هى فى الواقع ؛ فقد تحسب أن المنضدة التى رأيتها مستطيلة على حين أن البقعة اللونية التى وقعت على بصرك لم تكن كذلك ، وإنك لتعلم حقيقة أمرها إذا تصديت لرسم ما ترى على ورقة ، فعندئذ ستعلم أن سطحها المرئى ليس مستطيلا ، وإن حكمك عليه بالاستطالة هو من قبيل الاستدلال لا من قبيل الوصف المباشر لما يقع منه على الحس ساعة الرؤية ؛ وكذلك قد تحسب أنك عندما « رأيت » المنضدة رأيتها صلبة ، مع أن الصلابة التى تحكم بها عليها لا تجيئك إلا عن طريق اللمس ؛ وقد ترى من المنضدة ما تراه ، ثم تلمسها بأصابعك فإذا هى من الورق الخفيف اللين ؛ وكذلك تراك إذ ترى المنضدة تتوقع لها ثقلا معيناً ، على حين أن الثقل له حاسة أخرى تنبئك به غير حاسة البصر ، أى أن حكمك عليها بالثقل هو أيضا استدلال من خبراتك السابقة ولا يدخل ضمن الإدراك الحسى المباشر ، وليس مستحيلا أن ترى المنضدة ثم تحملها فتراها أخف مما توقعت لها . . . وإذن فالإدراك الحسى يشتمل على أشياء كثيرة جداً مما ليس يقع فى عملية الإحساس المباشر .

فالإحساس المجرد عن كل إدراك ، يوشك ألا يكون له وجود ، ونقصد به الأثر الذى يحدثه المؤثر فى الحاسة خلوا من كل تجربة سابقة ؛

لكن إدخال التجارب السابقة أمر يكاد يكون محتوما ؛ فأنت حين نظرت إلى المنضدة وقلت عنها إنها مستطيلة ، كنت تستعين فى ذلك بخبراتك السابقة ؛ ولو كنت قد ولدت مكفوف البصر ، ثم انفتح بصرك فجأة ونظرت إلى المنضدة لما قلت عنها إنها مستطيلة ، بل كنت عندئذ لتصف شكل سطحها كما تراه فعلا فى الرؤية المباشرة ، فتقول إنه متوازى أضلاع لأنك هكذا تراه فعلا ؛ وكذلك لو لم تقع لك المناضد فى خبراتك السابقة ، لما توقعت لهذه المنضدة التى تراها أن تكون صلبة على اللمس وثقيلة الوزن عند حملها ؛ فلو اقتصرنا على التأمل الباطنى وحده فى الإحساس المجرد الذى نمارسه ، لما استطعنا أن نجد فى ذلك الإحساس كل هذه الجوانب التى نضيفها إليه إضافة ينشأ عنها ما نسميه بالإدراك الحسى ؛ ولو اقتصرنا كذلك على التأمل الباطنى وحده فى تحليل الإدراك الحسى لما عرفنا أين هى العناصر التى جاءتنا من المؤثر الخارجى مباشرة وأين التى أضفناها من الخبرة السابقة ؛ فسبيل فعرفتنا لهذه التفرقة إنما هو دراسة الموضوع دراسة سببية ، وليس هو الدراسة التأملية الباطنية .

إننا فى مجرى الحياة الواعية نرى ونسمع ونلمس وقد نشم ونذوق فى لحظة واحدة ؛ فمحال أن تمر علينا لحظة نخلو فيها من إحساسات ، كما أننا لا ننفك شاعرين باللذة أو بعدمها ، وشاعرين بالرغبة فى هذا والنفور من ذلك ؛ ولكننا فى العادة لا نكون على وعى بهذه الإحساسات كلها ، فلا يدخل الإحساس المعين فى نطاق الوعى إلا إذا وجهنا إليه الانتباه .

ولست أنوى أن أبحث فى طبيعة الانتباه ، ولكنى أكتفى هنا بالقول بأن الانتباه هو الذى يهيئ لنا الخطوات الأولى فى طريقنا إلى التجريد ؛ فمن الأشياء الكثيرة التى تتزاحم على حواسنا ، ترانا نوجه الانتباه إلى بعضها دون بعضها الآخر ، وبهذا يتم لنا التجريد : أعنى تجريد أحد جوانب الحقيقة

الواقعة على حواسنا ليقوم وحده مستقلا عن بقية الجوانب ؛ وإذن فاختيارنا لما نوجه إليه الانتباه هو الخطوة الأولى فى عملية التجريد ؛ مثال ذلك أن نجرد اللون من الشىء الملوَّن ، وأن نجرد من المثلث أضلاعه وزواياه .

وهاهنا نصل إلى مسألة هامة يتوقف عليها رأينا فى علاقة العقل بالمادة إلى حد كبير ، وتلك المسألة هى : ما الفرق بين القضيتين الآتيتين : « هنالك مثلث » و « أرى مثلثاً » ؟ إنهما قضيتان مختلفتان ، فقضية « أرى مثلثاً » تقرر حادثة فى حياتى ، وربما كان لهذه الحادثة أثر فى توجيه تلك الحياة ؛ وأما قضية « هنالك مثلث » فتقرر أن فى العالم الخارجى حادثة ما ، وهى ليست جزءاً متمماً لمجرى حياتى أنا الخاصة ، فلكل إنسان — إذا شاء — أن يقع على تلك الواقعة القائمة فى الخارج كما وقعتُ عليها أنا ؛ ولكن متى يجوز لك أن تقول : « هنالك مثلث » ؟ يجوز لك ذلك إن كنت قد رأيته منذ لحظة قصيرة ثم أغمضت عينيك ، فعندئذ لا تقول : « أرى مثلثاً » بل تقول « هنالك مثلث » ارتكاناً إلى رؤيتك السابقة وإلى الذاكرة التى حفظت لك الصورة المرئية ثم إلى الاعتقاد بأن شيئاً لم يحدث فى اللحظة القصيرة الماضية مما عساه أن يمحو المثلث من الوجود الخارجى ؛ ومعنى ذلك أن قضية « هنالك مثلث » معتمدة على قضية « أرى مثلثاً » ، إذ لا بد أن تسبق هذه تلك فى ترتيب الحدوث ؛ ومما يدل على استقلال هاتين القضيتين إحداهما عن الأخرى ، أنه قد يجوز لك أن تقول إحداهما ولا يجوز لك أن تقول الأخرى ؛ فمثلا قد تصاب بسوء الهضم أو بالإجهاد فترى بقعاً سوداء سابحة فى الهواء ، وعندئذ يحق لك أن تقول : « أرى بقعاً سوداء » لكن لا يجوز لك أن تقول : « هنالك بقع سوداء » لأن ما تراه مقتصر على كيانك دون أن يكون له مقابل موجود فى العالم الخارجى ؛ ويدل هذا على أن قضية « هنالك بقع سوداء » أقوى من قضية « أرى بقعاً سوداء » لأنه

إذا تحققت الأولى تحققت الثانية بالضرورة ، أما إذا تحققت الثانية فلا يلزم عنها تحقق الأولى .

فأنت إذ تقول « هنالك مثلث » معتمدا فى ذلك على رؤية وقعت منذ لحظة قصيرة ، فإنما تجتاز ثلاث مراحل ؛ فى المرحلة الأولى توكيد لك من الذاكرة بأنك قد رأيت مثلثاً منذ حين ، وفى المرحلة الثانية توكيد منك بأنه قد كان هنالك مثلث منذ حين ، وفى المرحلة الثالثة انتقال من توكيد الماضى إلى توكيد الحاضر فتقول : هنالك مثلث الآن (حتى وإن كنت لا أراه) وبهذا نكون قد ابتعدنا خطوات عن المعرفة اليقينية المباشرة إلى المعرفة الاستدلالية المحتملة .

ومن هذا يتضح أن ألصق القضايا باليقين ، هى القضية الأولى : « أرى مثلثاً » ، لأن كل القضايا الأخرى متوقفة على هذه ومترتبة عليها بطريق الاستدلال ؛ هذا على شريطة ألا يكون قولنا « أرى مثلثا » هو من قبيل قولنا « أرى بقعا سوداء » مما يسببه الاجهاد أو سوء الهضم ، ومما يجعل الرؤية أمرا ذاتياً خاصاً لا أمرا عاماً شائعاً يستطيع كل إنسان آخر أن يراه .

فجدير بنا — إذن — أن نركز البحث فى هذه القضية الأولية التى هى أقرب من أخواتها إلى اليقين ، وأعنى قضية « أرى مثلثا » وإنا لنتساءل إزاء هذه القضية قائلين : هل هى بأسرها حقيقة أولية مباشرة ، أم أن فيها عناصر ليست أولية ولا مباشرة ؟ إن نظرة عجلى لتكفيك أن تعلم أن كلمتى « أنا » و « أرى » (لاحظ أن كلمة « أنا » متضمنة فى الفعل « أرى » فكأنما تقول « إنى أرى » أو « أنا أرى ») أقول إن نظرة عجلى تكفيك لتعلم أن كلمتى « أنا » و « أرى » بعيدتان عن أن تكونا مشيرتين إلى حوادث

راهنة مباشرة ؛ فكلمة « أنا » رمز يشير إلى سلسلة طويلة من الأحداث ، بعضها ماض وبعضها متوقع الحدوث فى المستقبل ؛ فإذا كان المتكلم يشير إلى نفسه بكلمة « أنا » فهو إنما يضيف إلى اللحظة الراهنة من سلسلة كيانه لحظات مضت يعتمد فى حفظها على الذاكرة ، ولحظات مستقبلة يعتمد فى الإشارة إليها على التوقع ؛ وإذن فكلمة « أنا » أبعد ما تكون الكلمة عن الإشارة المباشرة إلى واقعة راهنة ، ما دامت تشير إلى ذخيرة ضخمة من التجارب الماضية المحفوظة فى الذاكرة ، وإلى مجموعة كبيرة أخرى من التجارب التى لم تقع لى بعد لكنى أتوقع حدوثها ؛ ولما كان هدفنا الآن هو تحديد المدرَك المباشر اليقينى فى الموقف الذى أمارس فيه تجربة أقول عنها « إنى أرى مثلثا » فلا مندوحة لنا عن حذف كلمة « أنا » لأنها ليست مما يدرَك إدراكا مباشرا فى اللحظة الراهنة ؛ فتصبح القضية بعد حذف ضمير المتكلم : « إن مثلثا يُرَى » .

وقل شيئاً كهذا فى كلمة « أرى » لأنها كلمة تتضمن علاقات سببية ، إذ تتضمن فيما تتضمنه أن شيئاً ما معتمد على العين الرائية ، ولا بد أن يسبق الموقفَ الراهنَ مجموعة من التجارب الماضية تمكننى من القول على ضوئها « إننى أرى . . . » فالطفل الحديث الولادة لا يعرف أن ما يراه معتمد على العين ؛ وإذن فلا مناص من حذف كلمة « أرى » من مجال الإدراك المباشر ، فتصبح القضية بعد هذا الحذف الجديد : « هنالك مثلث مرئى » ، على أننا نغض النظر هنا عن حقيقة كون الكلمتين « مثلث » و « مرئى » بدورهما يحتاجان إلى خبرة سابقة تمكن القائل من استعمالهما فى هذا الموقف .

ولو شاء المتكلم أن يقف عند حد إدراكه المباشر فى دقة وصرامة ، لأشار إلى خبرته الراهنة بقوله إن حادثة لها الخصائص الفلانية تحدث الآن

فى مجال البصر ، وعندئذ لا يكون هنالك فرق بين أن تكون هذه الحادثة فى وهم المتكلم وحده ، أو أن تكون مما يقع فى العالم الخارجى بحيث يتاح لغيره أن يدركه مثل إدراكه ؛ ولا يكون هنالك فرق بين أن تكون هذه الحادثة مما يمكن إدراكه بحاسة أخرى غير البصر – كاللمس مثلا – أو أن تكون مقتصرة على المجال البصرى ؛ وكذلك لا يكون هنالك فرق بين أن تكون هذه الحادثة عقلية أو مادية . . . فاحذف كل هذه الإضافات التى تعودنا أن نضيفها إلى إدراكاتنا الحسية حاسبين أنها تردُ ضمن ما يرد فى الإدراك المباشر ، يَبْقَ لك ما هو مباشر ويقينى .

ولو حصرنا أنفسنا فيما هو يقينى مباشر مما ندركه ، لما وجدنا عندئذ فرقا بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك ، أو بعبارة أعم ، لما وجدنا فرقا بين عقل ومادة ؛ فالحادثة التى تحدث عندئذ هى حادثة طبيعية ونفسية فى آن واحد ، وبحثها يكون موضعا يلتقى فيه علم الفزياء وعلم النفس معا ؛ فلا هى بالحقيقة الطبيعية وكفى ، ولا هى بالحقيقة النفسية وكفى ، فهى تكون هذه أو تلك حسب السياق الذى ترد فيه ، شأنها فى ذلك شأن الاسم الواحد تراه قائما وحده ، فلا تقول عنه عندئذ إنه موضوع فى ترتيب أبجدى ، كما لا تقول عنه إنه موضوع حسب الجدارة ، لأن كلا الترتيبين لا يتقرران إلا إذا أضيفت إليه أسماء أخرى ووضعت كلها فى قائمة واحدة ؛ وهكذا قل فى الحادثة الواحدة فلا هى طبيعية ولا هى نفسية ما دامت قائمة وحدها خارج السياق ، لكن ضعها مع غيرها من الأحداث فى سياق يتبين من وضعها فى سياقها إن كانت من زمرة الأحداث الطبيعية أو من زمرة الأحداث العقلية ، وتلك هى وجهة النظر التى تسمى « بالواحدية المحايدة » – أى وجهة النظر التى ترد الأحداث كلها لا إلى مادة ولا إلى عقل ، بل تجعلها أحداثا محايدة لا يتقرر مصيرها من مادة أو عقل إلا بعد دخولها فى نسيج مع غيرها ، وهى وجهة النظر التى أذهب إليها وأدافع عنها .

الفصل العشرون

شـــــعور ؟

نشر وليم چيمس مقالا بعنوان « هل الشعور موجود ؟ » فتحرك الناس لمقاله ذاك ، وفيه يقول : « إن فى العالم مادة أولية واحدة » فإذا استخدمنا كلمة « شعور » فإنما ندل بها على ضرب من الأداء ، لا على كيان مستقل قائم بذاته ؛ فهنالك « أفكار » يتصل بعضها ببعض على نحو يكوّن ما نسميه « بالمعرفة » ، لكن هذه الأفكار ليست من « مادة » تختلف عن المادة التى تتكون منها الأشياء فى عالم الطبيعة المادية ؛ وبهذا وضع وليم چيمس الأساس لما نسميه « بالواحدية المحايدة » وهى النظرية التى آخذ بها فى هذا الكتاب ، كما أنها هى النظرية التى يأخذ بها أنصار المذهب الواقعى فى أمريكا ؛ وسأطرح فى هذا الفصل هذا السؤال : هل هناك موجود يجوز أن نطلق عليه اسم « الشعور » (أو الوعى) بالمعنى الذى يتضمن أن قوام ذلك الشعور مادة خاصة به تميزه من سائر الأشياء المادية فى عالم الطبيعة ، أم أن وليم چيمس قد أصاب حين أزال الثنائية التى تشطر العالم شطرين : مادة وعقل ، وبذلك تكون الثنائية التى نقيمها بين المعرفة من جهة والشىء المعروف من جهة أخرى لا تقتضى ثنائية فى طبيعة كل من هذين الطرفين ؟

إننا نستعمل كلمة « شعور » بمعنيين : فنقصد بأحدهما العلاقة القائمة بين الشخص المدرِك والشىء المدرَك ، كأن أقول مثلا « إنى » شاعر « بكذا » أى أننى على وعى بوجوده ؛ ونقصد بالمعنى الآخر صفة تصف الحوادث العقلية ، وبهذا يكون الفرق بين الحادثة العقلية والحادثة الطبيعية أن الأولى دون الثانية تتصف

بالوعى أو بالشعور ؛ وسأبدأ بمناقشة المعنى الأول ، لأن ذلك سينتهى بنا إلى رفض المعنى الثانى .

ما هى العلاقة التى نسميها « شعورا » بشىء ما ؟ قارن بين الشخص فى حالتى صحوه ونعاسه ، تر الفرق بين الحالتين هو أن الشخص الصاحى يردُّ على المؤثرات الخارجية لكنه لا يستجيب لها وهو نعسان ؛ ولهذا نقول عن النائم إنه « لا يشعر » بالحوادث التى تحدث له ؛ وحتى إن استجاب النائم لأحد المؤثرات ، كأن يحول رأسه بعيداً عن الضوء الساقط عليه ، فإننا عندئذ نقول عنه إنه فعل ذلك « لا شعوريا » ولا نعدُّه « شاعرا » إلا إذا استيقظ واسترد الوعى ، أو إذا تذكر بعد يقظته حدوث هذا المؤثر واستجابته له بتحويل رأسه عنه .

بل إننا نرفض التسليم بوجود « الشعور » حتى فى حالات تتوافر فيها علامات كثيرة على وجوده ، كما يحدث مثلا فى التنويم وفى الجولان النومى ، وعلة إنكارنا لوجود الشعور فى هذه الحالات هى فقدان الذاكرة وانعدام الذكاء فى توجيه العمل الذى يؤدَّى ؛ فلو أعطيت مُنَوَّماً شرابا من المداد وأخبرته أنه شراب من النبيذ الجيـــد ، ثم شربه مبديا علامات التلذذ بما شرب ، لقلتَ عنه إنه ليس « شاعرا » بما يفعل ، لأنه لا يستجيب للمؤثر بنفس الاستجابة التى يستجيب بها فى حالة الصحو والوعى ؛ فالشعور لا يكون إلا حين تكون هنالك عمليات « عقلية » معينة إبان أداء العمل ، فالمصاب بالجولان النومى غير ذى « شعور » أثناء جولانه لأنه لا يصدر فيما يعمل عن « عقل » .

فإذا أردنا تعريف « الشعور » فلا بد لنا أن نحدد ما يقصده الآخذون بوجود كيان خاص اسمه « شعور » حين يتحدثون عن الأحداث « العقلية » ؛

والذى يعنينا هاهنا من الأحداث العقلية هو ذلك الجانب منها الذى يكون ذا صلة « بشيء » ما ، بحيث يكون هناك طرفان : الحادثة العقلية من ناحية ، والشيء المتعلق بتلك الحادثة من ناحية أخرى .

ولنضرب مثلا لذلك حالة من حالات الإدراك الحسى ، وهى الحالة التى أقول فيها « أرى منضدة » معتقدا بأن رؤيتى حادثة عقلية فى داخلى ، والمنضدة المرئية شيء خارجى ؛ ففى هذه الحالة أقول إنى « شاعر » أو « على وعى » بالمنضدة ؛ هذا ما يذهب إليه الإنسان بإدراكه الفطرى ، إذ يعتقد الإنسان العادىّ بسليقته الفطرية أنه لا يَرى إلا إذا كان هنالك ما يُرى ، أى أنه محال على الحادثة العقلية أن تحدث فى حالة الرؤية إلا إذا كان هنالك الشيء الخارجى المقابل لتلك الحادثة العقلية ؛ وإذن فعلاقة الرائى بالمرئى أمر جوهرى لتتم عملية الرؤية ؛ ومثل هذه العلاقة التى تصل ما بين الحادثة العقلية و « الشيء » هو من الخصائص التى تميز الشعور .

لكننا لا نكاد نمعن النظر فى هذا الرأى بشيء من الدقة حتى تنهض أمامنا المشكلات ؛ فقد رأينا فيما سبق أنه بناء على علم الطبيعة لا يجوز اعتبار المنضدة موضوعا للإدراك الحسى ؛ إذ فى مقدورنا أن نهيئ الظروف التى تجعل الإنسان يدرك نفس هذا الإدراك الحسى بغير وجود المنضدة فى الخارج ؛ فالحق أنه ليس ثمة حقيقة خارج العقل لا بد من قيامها كلما « رأينا منضدة » ؛ إذ قد يكفى أن تتوافر الظروف الداخلية الخاصة لكى تتم الحالة الإدراكية التى يقول فيها المدرك إنه يرى منضدة ؛ إذ الواقع هو أننا حين نظن أننا نرى منضدة فى الخارج ، فإنما نرى فى الحقيقة حركة تحدث فى المخ ؛ وبهذا يتبين أن « الشيء » الذى يتحتم وجوده لكى تتم عملية الإدراك الحسى ، هو أيضا « عقلى » كعملية الإدراك نفسها سواء

بسواء ؛ وهكذا تكون العملية الإدراكية – التي هي عملية عقلية – مشتملة في نفسها على العلاقة بين المدرِك والمدرَك لأن طرفي العلاقة كليهما عقليٌّ على حد سواء .

فلا مسوغ لافتراضنا وجود علاقة بين طرفين : أحدهما عقلي داخلي والآخر مادي خارجي ، في الموقف الإدراكي ؛ وإنما نشأ هذا الخطأ نتيجة للواقعية الساذجة التي يتوهم أصحابها أن رائي المنضدة يرى منضدة شيئية خارجية ؛ مع أنه في حقيقة الأمر يرى حركة مخية نستطيع استحداثها بغير المنضدة الحقيقية ؛ فإذا كان ما يراه الرائي هو نفسه عقليٌّ كعملية الرؤية نفسها ، فلماذا نفرق بين الطرفين : المرئي والرؤية ؟ إن البقعة اللونية التي تراها ليست في الخارج بل هي في رأسك أنت ؛ وعمم هذا القول تجد أن الطبيعـــة التي تدركها هي من قبيل الحوادث العقلية ، كعملية الإدراك سواء بسواء .

فإن صح هذا ، كان تحليلنا لما يحدث حين أكون « شاعراً » بالمنضدة هو كما يأتي : تقع أحداث في الطبيعة خارج الجسم ، هي التي تكوّن المؤثر الذي يؤثر في العين ؛ ثم تحدث في العين أحداث ، ويتبع ذلك أحداث في الأعصاب فالمخ ، وأخيراً تتكون لديّ البقعة اللونية المدرَكة ؛ وحسب قوانين الترابط ترتبط هذه البقعة اللونية المدركة بتوقعات وتصورات لمسية وغير لمسية ، وقد ينشأ عنها تذكرات وتتكون عادات ؛ لكن كل حلقة من حلقات هذه السلسلة مؤلف من أحداث يتصل بعضها ببعضها اتصالا سببياً في المكان – زمان ؛ وليس لدينا ما يسوغ القول بأن الحوادث التي تقع في داخلنا مختلفة في طبيعتها عن الحوادث التي تجرى خارجنا ؛ فمحتوم علينا الجهل بهذه الحقيقة ما دام علمنا بالأشياء الخارجية مقصوراً على خصائصها الرياضية ، وهذه الخصائص في ذاتها لا تبين إن كانت تلك الأشياء

شبيهة بأفكارنا عنها أو غير شبيهة بها — ونتيجة هذا كله هى أن « الشعور » لا يجوز تعريفه بأنه ضرب من العلاقة متميز ، كما لا يجوز القول بأنه صفة تتصف بها بعض الأحداث دون بعضها الآخر ، بحيث نسمى ما يتصف بها أحداثاً عقلية .

وخلاصة القول أن وليم چيمس قد أصاب فيما ذهب إليه من أن الحوادث العقليـة لا تقتضى بالضرورة أن تتميز بخاصة تفصلها عن بقية الأحداث ، وأن هذه الخاصة المميزة هى الشعور أو الوعى ؛ فذلك كله زعم زعمه الذين أرادوا التفرقة بين الذات العارفة والشىء المعروف .

الفصل الحادي والعشرون

الانفعال والرغبة والإرادة

قصرنا حديثنا حتى الآن على جانب الإدراك ، والواقع أنه أهم الجوانب من الوجهة الفلسفية ؛ وبقى علينا الآن أن نتناول الأوجه الأخرى من الطبيعة البشرية ؛ ونبدأ منها بالانفعالات .

تغيرت النظرية الخاصة بالانفعالات حين كشفنا عن الدور الذى تؤديه الغدد الصماء فى هذا الصدد ؛ فيظهر أن الشرط الضرورى لحدوث العاطفة هو ما تفرزه الغدد فى الدم ؛ حتى ليقال إن التغيرات الفسيولوچية التى تنتج عن هذه الإفرازات هى نفسها الانفعالات ، ولكنى أرى وجوب الحذر عند الأخذ بهذا الرأى ، فكلنا يعلم أن الغدد الأدرنالية تفرز الأدرنين الذى يُحدث فى الإنسان تلك التغيرات الجسدية التى تصاحب الخوف أو الغضب ؛ وقد حدث لى ذات يوم أن حقننى طبيب الأسنان بهذه المادة ليحدث عندى تخديراً موضعياً ، فاصفر وجهى وأخذتنى الرعشة واشتدت ضربات القلب ؛ وبذلك توافرت عندى العلامات الجسدية التى تصاحب حالة الخوف ، ولكنى لم أشعر قط بالخوف ؛ نعم إن هذه هى نفسها الظواهر التى تحدث فى حالة الخوف الحقيقى ، لكن شيئاً آخر لا بد أن يضاف إليها إذا أريد إحداث الخوف ، وذلك هو إدراك الإنسان عندئذ بأن ثمة شيئاً يبعث على الخوف ؛ فإذا صادفت حيواناً مخيفاً وحدثت لى نفس الظواهر الجسدية التى تحدث لى عند طبيب الأسنان حين يحقننى بالأدرنين ، ثم إذا أخذنى انفعال الخوف فى الحالة الأولى ولم يأخذنى فى الحالة الثانية فما ذلك إلا لأننى

فى الحالة الثانية قد أضفت شيئاً إلى مجرد حدوث إفراز فى الدم ، ألا وهو علمى بأن هنالك شيئاً يُخاف خطره ؛ وعلى ذلك فإذا قلنا إن انفعال الخوف هو نتيجة إفراز الأدرنين ، وجب أن نضيف إلى ذلك وجود الجانب الإدراكى فى الموقف ؛ ففى مجرى حياتنا العادية نصادف ما يعمل على إفراز الغدد فيحدث انفعال الخوف من ذلك المصدر نفسه الذى أثار تلك الغدد وأفرزها ؛ فالخوف والغضب انفعالان عمليان يتطلبان من الإنسان سلوكاً معيناً إزاء المثير الخارجى الذى أحدثهما ، وإذا لم يكن هناك مثل هذا المثير الخارجى فلن نشعر بانفعال الخوف أو الغضب مهما أدخلنا فى الدم من إفرازات بطريق مصطنع .

لكن هنالك انفعالات أخرى لا تتصل بالسلوك مثل هذا الاتصال المباشر ، وعندئذ يكفى لإحداثها أن نفرز بالطرق المصطنعة ما عساه أن يحدثها من مواد ، مثال ذلك الانقباض ، ومن ثم فإن الشعور به يتم بأكمله لمجرد وجود العلة البدنية التى تحدثه ؛ فالكبد العليلة كفيلة وحدها أن تحدث لصاحبها الضيق والكآبة اللذين لا يزيلهما أن يعلم الشخص أن العلة هى كذا وكذا .

والانفعالات قابلة للتكييف الاشتراطى ، بحيث يمكن أن تتعدد بواعثها ، وذلك بأن يقترن الباعث الفطرى للانفعال المعين بباعث آخر ليس من شأنه أن يحدث ذلك الانفعال ، لكنه باقترانه بالباعث الفطرى يصبح هو نفسه كافيا بعد ذلك لإحداث الانفعال ، وهكذا تكثر مع الزمن الأشياء التى من شأنها أن تثير فينا انفعالا ما كالخوف ؛ ويقول الدكتور واتسُن إن الأطفال بطبيعتهم لا يثار فيهم الخوف إلا لمؤثرين ، وهما الأصوات العالية وانعدام السنادة التى يستندون إليها ، غير أن أى شىء يقترن بأحد هذين المؤثرين يصبح بعدئذ عاملا يبعث على الخوف .

والانفعالات هى التى تكسب الحياة لذتها وهى التى تشعرنا بأهميتها ، ومن هنا كانت الانفعالات أهم عناصر الحياة الإنسانية على الإطلاق ؛ ومع ذلك فالظاهر أنها هى العائق الذى يحول دون فهمنا للعالَم فهماً موضوعيا غير متأثر بالميول الذاتية ، وهو ما يحاول الفلاسفة أن يحققوه لأنفسهم ؛ وذلك لأن الانفعالات هى التى تجعلنا ننظر إلى العالم فى مرآة الأمزجة والأهواء ، فنراه مشرقا حينا وقاتما حينا حسب ما تكون عليه مرآتنا ؛ ولو استثنينا من الانفعالات انفعالا واحدا ، هو حب الاستطلاع ، لجاز لنا القول إجمالا بأنها تعوق الحياة العقلية ، على الرغم من أن الدفعة القوية المطلوبة فى قيامنا بالتفكير الناجح متصلة على الأرجح بخضوع الباحث لانفعالاته إلى حد كبير .

وأنتقل الآن إلى موضوع الرغبات ، وهو موضوع بحثناه من وجهة نظر السلوكيين فى الفصل الثالث ، وأريد الآن أن أرى هل يمكن أن أضيف إلى ما ذكرته هناك شيئا نستمده من التأمل الباطنى .

ولنذكر مرة أخرى أن عزلنا للعناصر التى تتكون منها عملية واحدة متصلة تبدأ من المثير وتنتهى بالاستجابة ، هو أمر نصطنعه اصطناعا لأن تلك العناصر فى الواقع لا توجد فرادى ؛ فإذا كنا إزاء مثير واستجابة ، جاز لنا أن نعدَّ هذه الاستجابة نتيجة للمثير ، أو أن نعدها سببا لنتائج تأتى بعدها ؛ أما الحالة الأولى — وأعنى بها اعتبار الاستجابة نتيجة لمثير — فهى الطريق الطبيعى للنظر إلى الاستجابة عند ما نكون بصدد موقف إدراكى ؛ وأما الحالة الثانية فتكون عند ما يكون موضوع البحث هو الرغبة والإرادة ؛ ففى حالة الرغبة نتجه إلى تغيير شىء فى أنفسنا أو فى البيئة أو فيهما معا ؛ وسؤالنا الآن هو : ماذا ينكشف لنا فى حقيقة الرغبات عن طريق التأمل الباطنى ؟

ورأيى هو أن نظرية السلوكيين فى الرغبة – كنظريتهم فى الإدراك – أهم من النظرية التى تقيم نتائجها على التأمل الباطنى ، وأوسع منها مجالا فى عالم التطبيق ؛ ذلك أن الرغبة إذا عُدَّتْ صفة تميز السلوك – وقد كان ذلك أساس نظرنا إليها عند ما بحثناها فى الفصل الثالث – رأيناها تبدأ من مرحلة دنيا فى سلم التطور ، ووجدناها فى شتى مدارج الكائنات الحية – حتى الكائنات البشرية نفسها – العامل الأوحد فى كثير جدا من مواقف الحياة ؛ ومن الرغبات ما هو لا شعورى كتلك التى أشار إليها فرويد وفسر بها كثيرا من أفعال الإنسان ، غير أن تلك الرغبات اللاشعورية لا وجود لها إلا باعتبارها سبلا للسلوك ؛ ولكن هنالك إلى جانب الرغبات اللاشعورية رغبات شعورية يكون صاحبها على وعى بها ، فما الذى يفرق هذه من تلك ؟

ولنضرب مثلا للرغبة حين تكون شعورية ظاهرة فى وعى صاحبها ديموستنيز عند ما أراد أن يصير خطيبا عظيما ؛ فتلك رغبة كان صاحبها شاعرا بها وأخذ يوجه أفعاله تبعاً لها ؛ وقد تنظر إلى رغبته تلك نظرة سلوكية فتقول إن ديموستنيز أراد أن يبدى من سلوكه ما يكون له الأثر فى رفاقه ؛ وتلك خاصةٌ عامة فى طبائع البشر ، تراها فى سلوك الأطفال على صورة ساذجة ؛ وإذا ما توافرت لدينا هذه الرغبة تبعتها محاولات لبلوغ الهدف ، كمحاولات الفئران فى المتاهات ، فترانا نتجه الاتجاه الخاطئ حينا حتى لنكون موضع السخرية ، ونتجه الاتجاه الصحيح حينا آخر فنبلغ من إعجاب الناس مبلغا يشبه قضمة الجبن التى يبلغها الفأر بعد محاولاته فى طرق المتاهة بغية أن يحقق هدفه . . . على أن رغبة الإنسان فى أن يظفر باستحسان الآخرين قد تكون خافية عليه . لكنها كذلك قد تكون ظاهرة له ، وبخاصة إذا كان ممن يحسنون تحليل أنفسهم وملاحظتها من داخل ؛ وعندئذ يكون الإنسان بمثابة من يقول لنفسه صراحة : أريد أن أظفر من الناس

بالإعجاب ، وعندئذ تكون الرغبة شعورية ، وعندئذ أيضا نستطيع أن نستخدم علمنا فى رسم الخطة التى تحقق لنا الهدف المنشود ؛ على أن الترابط بين الهدف ووسائله كثيراً ما ينحرف بالرغبة من إتجاهها نحو الهدف إلى اتجاهها نحو الوسيلة ؛ فهذا هو ديموستنيز — وهو المثل الذى ضربناه — أراد أول الأمر أن يكون موضع الإعجاب ، ثم اختار الخطابة فى الجماهير وسيلة لبلوغ هدفه ، ثم تحولت الرغبة من الهدف إلى الوسيلة فأصبحت الخطابة هى الأمر المرغوب فيه لذاته .

بقى لى أن أقول كلمة قصيرة فى الإرادة ؛ فالإرادة قد تفهم بمعنى يجعلها شيئاً خاضعاً للملاحظة وقد تفهم بمعنى آخر يجعلها خرافة ميتافيزيقية ؛

فإذا فهمت بالمعنى الأول ، كانت أمثلتها من قبيل أن أقول لنفسى : سأحبس أنفاسى نصف دقيقة ثم أبدأ فى تنفيذ ذلك ؛ أو أن أقول : سأذهب إلى أمريكا ثم أبدأ فى تنفيذ ذلك ، وهكذا ؛ فهذه حالات من الإرادة ظاهرة للعين ويمكن مشاهدتها ؛ أما إذا فهمت الإرادة على أنها ملكة قائمة بذاتها أو كيان مستقل منفصل ، فعندئذ تكون فى رأيى خرافة ؛ ولهذا فسأقتصر فى بحث الإرادة على المعنى الأول وحده ، أى على أنها ظاهرة تشاهدها العين .

يبدو لى أن ليس للصغار ما يمكن أن نسميه إرادة ، فلهم بادئ الأمر أفعال منعكسة ، ثم من هذه الأفعال المنعكسة الأولية تتركب فيما بعد أفعال مشروطة ؛ ولا تبدأ الإرادة إلا عند ما يأخذ الطفل فى محاولته ضبط أصابع يديه وقدميه ؛ فبعد أن يمر الطفل بمرحلة تكون حركاته فيها لا إرادية ، يدرك أن فى إمكانه أن يفكر فى الحركة أولا ثم يؤديها ، وهو يستشعر فى هذا لذة غاية اللذة ! وبعدئذ تكون هذه السمة هى طابع العمل الإرادى

عند الراشدين ، وأعنى بها أن يكون التفكير أولا ثم الحركة ثانيا ؛ وبديهى أننا لا نفكر فى حركة إلا إذا كانت قد سبقت فى تجاربنا على صورة لا إرادية ، ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن كل حركة إرادية كانت لا إرادية فى مرحلة سابقة ؛ فالحركة الإرادية هى — كما قال وليم چيمس — حركة سبقتها فكرتها ، وفكرتها هذه جزء جوهرى من علة حدوثها .

ولست أريد أن أورط نفسى هنا فى رأى خاص بمعنى « التفكير » ما هو ؟ فقد لا يكون التفكير سوى الألفاظ التى نستخدمها — كما ذهب الدكتور واتْسُنْ — وقد يكون أكثر من ذلك بحيث تكون له حقيقة غير مجرد الألفاظ التى تعبر عنه ؛ فليس التفكير وطبيعته هو موضوع بحثى الآن ، واختر لنفسك أية فلسفة شئت فى ذلك ، فلن يغير هذا من الحقيقة التى ذكرتها عن الإرادة وهى أن حادثا عقليا ما — أسميته تفكيراً — يسبق الحركة ؛ وإنك لتلحظ هذا فى حديث الرجل العادى حين يقول : أفكر فى أن أعمل كذا وكيت ؛ فما دام قد أسبق الحركة الجسدية بحادث حدث فى رأسه فتلك الحركة الجسدية فعل إرادى .

وإن كان أمر الإرادة هكذا ، فليست هى بالشىء الملغز الغامض ؛ وإن صادفتك أمثلة من الأفعال الإرادية التى تجىء بعد طول روية وإمعان فكر ، فلا يغير ذلك من حقيقة الأمر شيئاً ، إذ تكون هنالك فى هذه الحالات أفكار متضاربة متعارضة ، تتفاوت لذة وألما ، مما يؤدى إلى التأرجح والتردد قبل أن ترجح من بين الأفكار فكرة واحدة فيعقبها فعلها ؛ ولست أرى قط ما يسوغ لنا افتراض أى شىء آخر غير ما ذكرناه فى تحليل الفعل الإرادى .

الفصل الثانى والعشرون

الأخـــلاق

جرى العرف فى الفلسفة أن تعد الأخلاق جزءا منها ، ولذلك أرانى مضطراً إلى بحثها ، وأما رأيى فهو أن تخرج الأخلاق من مجال الفلسفة ، لكنى إذا أردت إقامة البرهان على صدق هذه الدعوى ، تطلب ذلك منى بحثا يساوى ما يتطلب بحث موضوع الأخلاق ، فضلا عن أنه سيكون أقل إمتاعا من الحديث عن الأخلاق ، فلأغض النظر عن رأيى فى علاقتها بالفلسفة ، ولأوجه إليها النظر .

أبدأ بتعريف موقت للأخلاق فأقول إنها مجموعة من المبادئ العامة التى على ضوئها نحدد القواعد التى يجرى السلوك البشرى على مقتضاها ؛ فليس من مهمة الأخلاق أن تقول كيف ينبغى للإنسان أن يسلك فى ظروف معينة ، لأن هذه هى مهمة الوعظ ؛ ولنضرب هذا المثل : فى أى الظروف يحق لنا الكذب ؟ هذا سؤال لو ألقيته على كثيرين لأجابوا فى غير روية : إن الكذب لا يجوز كائنة ما كانت الظروف ؛ لكنها إجابة فجة لا تحتمل الدفاع الجاد ؛ فكلنا يسلم بأن الكذب أمر محتوم إذا قابلت سفاكا يعدو فى جنون ليلحق برجل معين يريد اغتياله ، ثم سألك السفاك : هل رأيت هذا الرجل ؟ هذا إلى أن الكذب أمر مقبول فى فن الحرب ، وقد يكذب القساوسة احتفاظاً بسرٍ من اعترف لهم بسره ، وللطبيب أن يكذب ليطمئن المريض . هذه كلها مسائل موكولة إلى الوعظ والفتوى ، ولا تدخل فى علم الأخلاق من حيث هو جزء من الفلسفة .

إن علم الأخلاق بهذا المعنى الفلسفى لا شأن له بقواعد السلوك الفعلى فى مجرى الحياة اليومية ، فهو لا يقول لك إن كان ينبغى أو لا ينبغى لك أن تسرق ، لأن هذه قاعدة سلوكية بعينها ، وهو لا يعنى بالقواعد السلوكية الفرادى ، ومهمته هى البحث عن الأساس أو عن المبدأ الأولى الذى لو سلمنا به استطعنا أن نستنبط منه كل ما يترتب عليه من قواعد السلوك ؛ فقواعد السلوك تختلف باختلاف العصر والجنس والعقيدة اختلافاً لا يتبين مداه من لزم داره ولم يسافر أو لم يقرأ عن مختلف الأجناس البشرية كيف ترتب معاشها وتنظم حياتها ؛ بل إنه حتى فى المجتمع الواحد ينشأ اختلاف فى الرأى عن قواعد السلوك ؛ فمثلا هل يجوز للزوج أن يقتل عاشق زوجته ؟ هذا سؤال قد تجد داخل المجتمع الواحد من يجيب عنه بالإيجاب ومن يجيب عنه بالنفى ، وما أكثر ما ترى رأى عامة الناس فى ناحية وحكم القضاء فى ناحية أخرى ، أو أن ترى حكم الشرع فى ناحية وحكم عامة الناس فى ناحية أخرى وهكذا ؛ وإن أمثال هــذه الحالات التى يحيط بها الشك واختلاف الرأى لتزداد عندما تجتاز قواعد السلوك مرحلة من التغير ، وأما علم الأخلاق فيعنى بما هو أشمل من هذه القواعد ، ولذلك فهو أقل منها تعرضاً للتغير ؛ وحتى إن تعارض علم الأخلاق مع قواعد السلوك السارية فى مجتمع معين ، فلا يكون ذلك وحده دليلا على بطلان مبادئ ذلك العلم ، إذ قد تكون هذه القواعد السائدة هى الفاسدة ؛ فبعض القبائل لا يبيح لرجل أن يتزوج إلا إذا قتل عدواً وجاء برأسه فى حفلة عرسه ، فإذا شك شاك فى سلامة هذا السلوك ، كان فى رأى أهل القبيلة إباحياً مستهتراً يهبط بمستوى الرجولة ؛ أنجعل علم الأخلاق يبرر مثل هذا العرف عند هؤلاء ؟

ولعل خير مدخل إلى موضوع الأخلاق أن نسأل : ماذا يعنى القائل

بقوله : « يجب أن تفعل كذا وكذا . . » ماذا عسى أن يكون معنى « الوجوب » هنا ؟ ومن ذا الذى « أوجب » الفعل وجعله أمراً محتوماً على الناس ؟ إن الناس ليتقبلون أمثال هذه العبارة بعواطفهم لا بعقولهم ، فالأرجح أن يكون الفعل الذى يقال عنه إنه « واجب » الأداء فعلا يشعر الناس إزاءه بالراحة النفسية لأنه يوافق هواهم ؛ لكن الفيلسوف الأخلاقى لا يرضيه أن يقف بالأمر عند حد العواطف الشخصية ، وهو يبحث عن مبدأ ثابت يكون أكثر موضوعية واطراداً ودواماً من الأهواء والعواطف ؛ ولذا تراه يسأل لماذا يجب أداء هذا الفعل المعين دون سواه ؟ فما انفك الفلاسفة منذ القدم يسألون هذا السؤال ويحاولون الإجابة عنه ؛ لم يشغل سقراط سؤال بمثل ما شغله هذا السؤال ؛ وتناول أفلاطون وأرسطو موضوع الأخلاق فى إسهاب ؛ وأقام كونفوشيوس وبوذا قبل أفلاطون وأرسطو مذهبين دينيين قوامهما التعاليم الأخلاقية ، وإن يكن المذهب البوذى قد تطور بعدئذ فى طريق لاهوتى ، وللأقدمين نظرات فى الأخلاق جديرة بالدراسة ، فهى أجدى من مذاهبهم فى غير ذلك من الميادين كعلم الطبيعة مثلا ؛ ومع ذلك كله فلا يزال موضوع الأخلاق مستعصياً على المنطق الدقيق ، وليس للمحدثين فيه ما يبزون به الأقدمين ، فليس العلم الحديث فى الأخلاق بناسخ للعلم القديم .

بدأت الفضيلة — من الوجهة التاريخية — طاعةً لأصحاب السلطان ، سواء كانوا آلهة أو حكاماً أوكان ذلك السلطان مستنداً إلى التقاليد ؛ فكان جزاء من يعصى مصدر السلطة عذاباً أليماً ؛ ولم تزل تلك النظرة القديمة مأخوذاً بها عند فيلسوف حديث مثل هيجل الذى فسر الفضيلة بأنها إطاعة الدولة ؛ على أن لهذه النظرية صوراً عدة ، وعليها مآخذ كثيرة ؛ فهى فى صورتها البدائية لم تفطن إلى أن السلطات المختلفة تتباين وجهات

نظرها فى تصوير الفضيلة ، فترى السلطة الواحدة فى المجتمع الواحد تعمم الرأى الذى تأخذ به حتى ليظن أفراد مجتمعها أن ما قد تواضعوا هم عليه هو الصورة المثلى والويل لأى مجتمع آخر يأخذ برأى آخر ، حتى إذا ما جمعت الأيام بين أفراد الجماعتين رمى كل فريق منهم فضائل الفريق الثانى بالبطلان .

وأول نقطة أتناولها بالنظر هى هذه : هل يمكن أن تكون هنالك قواعد ثابتة تحدد الفضيلة فى شتى مواقف الحياة ، بحيث إذا روعيت تلك القواعد كلها أصبحت الفضيلة كاملة ، وبحيث يوصف بالرذيلة من يخرج على قاعدة منها ؟ إن أول ما نعارض به هذه الوجهة من النظر هو أنه يوشك أن يستحيل على أية مجموعة من القواعد أن تشمل السلوك البشرى بأسره ؛ خذ لذلك مثلا الوصايا العشر التى هى مجموعة من القواعد تتخذ أساساً للأخلاق ، فهل تنص هذه الوصايا على ما يفيد إن كان من الخير للناس أن يتبعوا قاعدة الذهب فى معاملاتهم الاقتصادية ؟ فإن لم يكن فيها ما يهدى فى هذا الصدد ، كان معنى ذلك أن على الناس أن يقسموا سلوكهم قسمين : أحدهما تراعى فيه شرائع الأخلاق ، والآخر يُترك للمصادفات والتجربة ، وهو انقسام لا يرضى الفيلسوف .

واعتراض آخر يتفرع عن الاعتراض السابق ، وهو أن أفعال الناس تختلف فى نتائجها بين المفيد والضار ، ولما كانت قواعد الأخلاق المفروضة لا تأبه للنتائج كيف جاءت ، نتج عن ذلك أن مراعاة تلك الأخلاق قد تعود على الناس بالضرر ؛ خذ مثلا لذلك القاعدة القائلة : لا تقتل ؛ فهل نكف عن قتل العدو فى الحروب ؟

واعتراض ثالث وهو إذا سأل سائل : من أين نزلت علينا تلك القواعد الأخلاقية ؟ فإذا قيل إنها جاءت وحياً أو جاءت بحكم التقاليد ،

لم يسع الفيلسوف إزاء ذلك سوى أن يقول : لكن هنالك فى مختلف العصور والأقطار ألواناً شتى من الوحى وألواناً شتى من التقاليد ، فما الذى يرجح وحياً على وحى وتقليداً على تقليد ؟ وربما قيل جواباً عن سؤال السائل : من أين جاءتنا قواعد الأخلاق ؟ بأن الضمير الإنسانى هو مُمليها على الناس ، فكأنما إملاؤه وحى لكنه نابع من داخل الإنسان لا هابط عليه من خارج ؛ لكن هل فات القائلون بالضمير الإنسانى أنه هو أيضاً متغير عصراً بعد عصر ؟ ألم يكن الضمير الإنسانى يملى ذات يوم على الناس أن يلقوا فى النار كل خارج على هذه العقيدة أو تلك ؟ فهل نحس اليوم بمثل هـــذا الأمر تمليه علينا ضمائرنا ؟ أم أن الضمير الإنسانى قد تغير بتغير الظروف وأصبح ما يمليه اليوم هو أن يترك الناس أحراراً فى عقائدهم ؟ لهذا كله لا أجد مناصاً من رفض أية مجموعة من قواعد السلوك تقدم إلينا على أنها أساس الفضيلة الذى لا أساس لها سواه ، لكل إنسان وفى كل الظروف .

وللرأى القائل بأن الفضيلة قوامها طاعة السلطان صورة أخرى ، يحق لى أن اسميها « بأخلاق القابضين على مقاليد الحكم » ، فأصحاب هذا الرأى قد يحددون الفضيلة بأنها طاعة القانون الأخلاقى السائد فى الجماعة التى ينتمى إليها الفرد ، فلا يعنينا — إذن — أن تختلف القوانين الأخلاقية فى الجماعات المختلفة ، ما دام الفرد مطالباً بأن يطيع أخلاق قومه وعصره وعقيدته ؛ فلا يعد المسيحى صاحب رذيلة إذا أطاع شريعة دينه كما لا يعد المسلم خارجا على الفضيلة إذا التزم شريعة دينه وهكذا ؛ فهذه الوجهة من النظر تجعل جوهر الفضيلة اتساق المجتمع ، أو قل إنها تجعل الفضيلة طاعة الحكومة — كما فعل هيجل — غير أن صعوبة الأخذ بأمثال هذه الآراء تنشأ من استحالة تطبيق القواعد الأخلاقية على من بيدهم السلطان أنفسهم ؛

فهى وجهة من النظر تلائم الطغاة ورعاياهم العبيد ، ومحال عليها أن تسود فى ديمقراطية تخطو نحو الارتقاء أبدا .

ولعلنا ندنو من الصواب إذا حددنا السلوك الصحيح بالحافز الذى يدفع صاحب الفعل إلى فعله ؛ فعندئذ تكون الأعمال بالنيات ، فالفعل طيب ما دام صادرا عن نية طيبة ، وخبيث ما دام صادرا عن نية خبيثة ؛ والمتصوفة يأخذون بهذا الرأى ولذلك تراهم لا يعبأون بحرفية القانون ؛ فيجوز لنا القول — بصفة عامة — إن الأعمال الصادرة عن الحب طيبة ، والصادرة عن الكراهية خبيثة ؛ وهى نظرة — فى رأيى — صحيحة من الوجهة العملية ، وهى من الوجهة الفلسفية نتيجة تلزم عن مبدأ أعم منها وأعمق .

نضيف إلى مجموعة النظريات الأخلاقية التى ذكرناها مجموعة أخرى تجعل صواب الفعل مرهونا بنتائجه ، فهو فعل حسن ما دامت نتائجه نافعة ، وهو فعل سيئ ما دامت نتائجه ضارة ؛ وأشهر نظرية فى هذه المجموعة هى مذهب المنفعة الذى يوحد بين الخير والسعادة ، وأن واجب الناس أن يعملوا ما عساه أن يحقق لهم السعادة بقدر المستطاع فى هذه الدنيا ؛ وأنا وإن كنت لا أوافق على توحيد الخير والسعادة وجعلهما اسمين على شىء واحد ، فما يجلب السعادة خير ، وما هو خير مجلبة للسعادة ، إلا أننى أوافق على أن خيرية السلوك أو شريته يجب أن تتحدد بما لذلك السلوك من نتائج ؛ ولست أعنى بالطبع أن نقف عند كل طارئة من طوارئ الحياة اليومية لنحسب حساب نتائج هذا السلوك أو ذاك ، لأننا لو فعلنا لذهبت فرصة العمل السانحة قبل أن ننتهى من هذا الحساب ؛ ولكن الذى أعنيه هو أن القانون الأخلاقى القائم الذى نعلمه فى المدارس والذى يتجسد فى الرأى العام أو فى قانون الجنايات ، يجب أن يعاد فحصه جيلا بعد جيل ، لنرى إن كان

ما يزال هو الطريق إلى أطيب النتائج الممكنة ، فإذا لم نجده كذلك بحثنا عن خير وسيلة لتعديله وإصلاحه ؛ واختصاراً فإنى أرى أن يغير الناس من قوانينهم الخلقية كما يغيرون من قوانينهم القضائية ، بحيث يجعلونها ملائمة لظروفهم المتبدلة ؛ وليس عليهم أن ينشدوا إلا الصالح العام وحده ؛ لكن هذا الصالح العام نفسه يلزمه التعريف والتجديد .

وهنالك رأى فى الأخلاق يؤيده چورچ مور ، وهو أن الخير فكرة غير قابلة للتعريف ، لأنها فكرة أولية تدرك إدراكا مباشرا ؛ فالناس يعرفون بالفطرة ما هو الخير ، ولا حاجة بهم فى ذلك إلى شرح وتحديد ؛ ومن ذا الذى لا يعرف بفطرته أن السعادة خير والمعرفة خير والجمال خير ، وأن أضدادها شر : الشقاء والجهل والقبح ؟ ومن ذا الذى لا يعرف بفطرته أن من الخير أن نعمل العمل الذى من شأنه أن يزيد الخير ويحدّ من الشر ؟ وقد كنت فيما سبق آخذ بهذا المذهب حتى تركته لأسباب ، منها ما قرأته لسانتيانا فى كتابه « مذاهب الناس شتى Winds of Doctrine » ؛ ورأيى الآن هو أن الخير والشر ليسا فكرتين أوليتين بسيطتين تدركان مباشرة بالفطرة ، بل هما نتيجتان تتفرعان عن الرغبة ؛ ولست أعنى بذلك أن الخير هو ما نرغب فيه ، لأنى أعلم أن رغبات الناس متعارضة ، على حين أن الخير — فى رأيى — هو أساساً فكرة اجتماعية يراد بها أن تقضى على ما بين الناس من تعارض ؛ على أن هـــذا التعارض لا ينشأ بين الأفراد فحسب ، بل إنه كذلك لينشأ بين مختلف الرغبات داخل الفرد الواحد فى لحظات مختلفة ، بل فى اللحظة الواحدة ، حتى وإن يكن فرداً وحيداً مثل « روبنسن كروسو » ؛ فلننظر كيف تنشأ فكرة الخير من التفكير فى الرغبات المتعارضة .

ونبدأ بروبنسن كروسو : ففيه تعارض بين التعب والجوع مثلا ،

أو قل إن التعارض كائن بين الجهد المتعب الآن والجوع المنتظر غداً ؛ فالجهد الذى يتعرض لمشقته فى هذه اللحظة الراهنة لكى يوفر لنفسه القوت فى ساعة مستقبلة ، هذا الجهد تتمثل فيه كل خصائص ما نسميه بالجهد الخلقى ، فترانا نعلى من شأن شخص يبذل مثل هذا الجهد ونحط من شأن من لا يبذله ، لأن بذل الجهد فى وقت حاضر بغية ثمرته المرتقبة فى وقت آت ، يحتاج إلى ضبط النفس حتى لا تجرى وراء نزواتها الراهنة ؛ فلا شك أن روبنسن كروسو قد تبين فى نفسه عدة رغبات ، كل رغبة منها تكون أقوى فى وقت معين منها فى وقت آخر ، كما تبين أنه لو عمل بمقتضى الرغبة التى تكون لها الغلبة الآن ، فوّت على نفسه رغبات أخرى لو حُسِب حسابها لرجحت تلك الرغبة المحققة ؛ وهو إذ يوازن هكذا بين رغباته ليعلم أيها يحقق وبأيها يضحى ، فإنما يستخدم ذكاءه ؛ وهذا الذكاء إذا ما نما وتقدم ، نمت معه الرغبة فى حياة متسقة الجوانب ، أعنى حياة يخضع فيها النشاط الإنسانى لرغبات دائمة لا يناقض بعضها بعضا ؛ ذلك لأن بعض الرغبات بطبيعتها أقرب إلى أن تحقق هذا الاتساق المنشود من غيرها ؛ خذ مثلا لذلك حب الاستطلاع العقلى من شأنه أن يشيع فى النفس الرضى فى اعتدال ، على حين أن تعاطى المخدرات يسبب سعادة مفرطة فى اللحظة الراهنة ولكنها سعادة يعقبها ندم ؛ فلو رسونا فجأة على الجزيرة التى كان يسكنها روبنسن كروسو ، ووجدناه يقضى وقته فى دراسة النبات ، كان ذلك فى رأينا أفضل مما لو وجدناه مخمورا مخدَّرا ؛ ومرد هذا الاستهجان وذلك الاستحسان إلى قواعد الأخلاق .

فإذا انتقلنا بالبحث من الفرد الواحد المتفرد إلى المجتمع الذى تتشابك فيه رغبات أفراد كثيرين ، ألفينا مسائل الأخلاق أهم وأصعب ، لأن التعارض بين رغبات أفراد كثيرين أعسر على الحل من التعارض الكائن

بين مختلف الرغبات عند الفرد الواحد ؛ وإن المجتمع ليتخذ لتهذيب رغبات أبنائه طريقين : القانون والتربية ؛ فبالقانون يشذب السلوك الشاذ بالبتر ، وبالتربية يهذب الأفراد تهذيباً يميل بهم نحو توجيه رغباتهم فيما يخدم صالح الجماعة كلها . . . ولا بد لنا هنا من التفرقة بين الشعور والعمل ؛ فلا شك أن العمل الذى يؤديه الفرد هو الجانب الذى يهم الدولة ، ولا يهمها أن يكون هذا العمل المطلوب مبطناً بالرضى أو بالضيق ؛ لكنه يستحيل – من جهة أخرى – أن يفعل الإنسان الفعل الصواب دائماً وفى كل الظروف ما لم يسبق ذلك توجيه سليم لرغباته .

وألخص وجهة النظر التى أسلفتها فى مذهب أخلاقى أصوغه صياغة مجردة فأقول : اعمل بحيث ينشأ عن عملك اتساق فى الرغبات أكثر مما ينشأ عنه تنافر فيها – هذه هى القاعدة الخلقية التى ينبغى مراعاتها فى كل حين وفى شتى الحالات : ينبغى مراعاتها عند الفرد الواحد بينه وبين نفسه لتصبح رغباته متآزرة لا متنافرة ؛ وينبغى مراعاتها داخل حدود الأسرة ، والمدينة ، والوطن ، ثم بالنسبة إلى البشرية كلها ما استطاع الإنسان إلى ذلك سبيلا .

ولتحقيق هذه الغاية وسيلتان : الأولى أن ننشئ من النظم الاجتماعية ما يعين على إحداث التناسق بين رغبات الأفراد ، بحيث نحصر تنافرها فى أضيق نطاق ممكن ؛ والثانية أن ننشئ الأفراد فى عملية التربية على نحو يوجه رغباتهم وجهة من شأنها ألا تتنافر رغبات الفرد الواحد مع رغبات الآخرين ؛ ولن أقول شيئاً عن الوسيلة الأولى ، لأن أمرها متصل بعلم السياسة وعلم الاقتصاد ؛ وأما عن الوسيلة الثانية – وسيلة التربية – فأقول إن دور التكوين هو مرحلة الطفولة التى يجب أن تسودها الصحة والسعادة والحرية والتدريب المتصل على أن يوجه الفرد حبه للسيطرة نحو

البيئة ، فنعود الطفل أن يمارس غريزة السيطرة تجاه الأشياء لا تجاه غيره من الناس .

وبديهى أنه ما دامت الرغبات المتسقة هى هدفنا ، فالحب أفضل من الكراهيـــة ؛ لأنه من اليسير على حبيبين أن يشبعا رغبتيهما معاً ، وأما المتخاصمان فأحدهما فقط على الأكثر هو الذى سيحقق رغبته ، وسيخذل الآخر ، إن لم يُخْذل الاثنان معاً ؛ وواضح كذلك أن تشجيع الرغبة فى المعرفة يصبح واجباً علينا ، لأن الزيادة من المعرفة لا تكون على حساب الآخرين ؛ وأما الرغبة فى الامتلاك فهى على نقيض ذلك قلما تتحقق عند واحد إلا على حساب إحباطها عند آخر ؛ وألخص مذهبى فى الأخلاق فى عبارة واحدة هى : « الحياة الخيرة هى حياة يوحى بها الحب وتهديها المعرفة » .

الجزء الرابع

الكون

الفصل الثالث والعشرون

بعض الفلسفات الكبرى الماضية

قد قصرنا البحث حتى الآن على الإنسان إلى حد كبير ؛ لكن الإنسان ليس هو الموضوع الأساسى للفلسفة ، لأن الذى يعنى الفلسفة هو الكون باعتباره كلاً واحداً ، فإذا ما بحثنا فى الإنسان فلأنه الأداة لكسب المعرفة بالكون ؛ لهذا جعلنا همنا فى الفصول السابقة أن ننظر إلى الإنسان من حيث هو كائن عارف ، ولم نهتم إلا قليلا بجانبى الإرادة والانفعال ؛ ولا أحسبنا نقف الوقفة الفلسفية الصحيحة لو أننا اهتممنا بالكون لأنه مؤثر فى الإنسان ، إذ يتطلب الروح الفلسفى منا أن نهتم بالعالم لذاته ؛ لكننا ندرك هذا العالم بحواسنا ونفكر فيه بعقولنا ، فلا مناص من تلون الصورة المكتسبة باللون الذاتى لأشخاصنا ، ومن هنا تحتم علينا أن ندرس أنفسنا ما دمنا نحن وسيلة معرفة الكون ، لنرى أى العناصر فى الصورة التى كوناها عن العالم قد أضيفت من عندنا وأيها يمثل حقيقة العالم الخارجى كما هو واقع وقائم ؛ ولقد بحثنا الإدراك فى الفصول السابقة من حيث هو استجابة يمكن ملاحظتها من خارج ، وكذلك بحثناه من حيث هو حتمية تبدو للتأمل الباطنى ، نريد أن نبحث فى الفصول الآتية ما يمكننا معرفته عن العالم بعد أن عرفنا طبيعة هذه الأداة البشرية التى تستخدم لاكتساب المعرفة ؛ فلست أظن أن فى مقدورنا أن نعرف عن العالم كل هذا الذى ظن الفلاسفة السابقون أننا قادرون على تحصيله ؛ وها هنا يجدر بنا أن نقف وقفة نعرض

فيها صورة موجزة لتلك الفلسفات الماضية ، مكتفين فى ذلك بالفلسفات التى تمثل الاتجاهات الرئيسية فى الفلسفة .

تبدأ الفلسفة الحديثة عادة بديكارت الذى ازدهر فى النصف الأول من القرن السابع عشر ؛ ولقد سنحت لنا فرصة فى الفصل السادس عشر لمناقشة عبارته المشهورة : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » وأما الآن فسنعالجه على صورة أشمل ؛ فديكارت هو نقطة البدء لحركتين : إحداهما فى الميتافيزيقا والأخرى فى نظرية المعرفة ؛ فهو فى الميتافيزيقا قد وسع هوة الاختلاف بين العقل والجسم ؛ وهو فى نظرية المعرفة قد دعا إلى الدقة الصارمة فى المقدمات التى نرتب عليها النتائج ؛ ولكل من هاتين الحركتين تاريخ .

فعلم الديناميكا كان يتقدم بخطوات سريعة فى عهد ديكارت ، وكان هذا العلم يتجه نحو القول بأن حركة المادة يمكن حسابها حساباً رياضياً إذا ما توافرت لدينا المعلومات الأولية الكافية ؛ ولما كانت حركة المادة تشمل أفعالنا الجسدية — ومن بينها الكلام والكتابة — كانت النتيجة فيما يبدو نظرية مادية فى تفسير السلوك البشرى ؛ لكن هذه النظرية ممقوته عند كثير من الفلاسفة ، ولهذا تراهم يلتمسون سبل الفكاك منها ؛ فحتى ديكارت نفسه قد ذهب به الظن إلى أن الإرادة (وهى ليست ظاهرة جسدية) يمكن أن تؤثر فى الجسد تأثيراً مباشراً ، فحسب أن فى المخ سائلا أسماه « بالروح الحيوانى » وأن للإرادة القدرة على توجيه هذا السائل وإن لم يكن لها القدرة على تحديد سرعته ، وبهذا جعل للإرادة قوة تحريك الجسد فساير بذلك ما يسلم به الإدراك الفطرى ، لكن هذا الرأى لم يتسق مع بقية مذهبه الفلسفى الذى جعل أساسه أن إلى جانب الجوهر الأعلى (وهو الله) عنصرين

مخلوقين هما العقل والمادة ؛ أما العقل فجوهره التفكير ، وأما المادة فجوهرها الامتداد ؛ وقد فرق بين هذين العنصرين تفرقة تجعل الصلة بينهما أمراً عسيراً على الأفهام ؛ ثم جاء أتباعه فأضافوا إلى ذلك أن العقل والجسم لا يؤثر أحدهما فى الآخر ، إذ الصلة المباشرة بينهما أمر محال .

والذى أوحى بهذه الإضافة عوامل عدة ، قد يكون أهمها تقدم علم الطبيعة بعد حياة ديكارت مباشرة ، فقد اكتشف علماء الطبيعة قانونا أسموه بقانون الاحتفاظ بقوة الدفع ، وخلاصته أنه إذا كان هناك مجموعة من أجسام تتحرك حركة ما ، ولا يقع عليها تأثير من خارجها ، فإن مقدار الحركة فى أى اتجاه لها يظل ثابتا ؛ ومؤدى ذلك بطلان ما كان ديكارت قد أخذ به حين جعل للإرادة قدرة على تحريك « الروح الحيوانى » ، كما يؤدى ذلك أيضا إلى استحالة أن يكون للعقل تأثير أى تأثير فى حركة الجسم ، لأنه لو حدث هذا أو ذلك كان معناه أن مادة تحركت حركة ليس لها مصدر من المصادر التى يعترف بها علم الديناميكا ؛ وإذن فإذا كان هنالك عنصران جوهريان : عقل وجسم ، فلكل منهما قوانينه الخاصة ، دون أن يتدخل أحدهما فى سير الآخر بأى وجه من الوجوه ؛ فإذا رأيت نفسى « أريد » تحريك ذراعى ، فتتحرك الذراع على إثر ذلك ، كان تفسير الموقف عندهم بأنه أشبه بساعتين دقيقتين مضبوطتين تدقان معا فى لحظة واحدة دون أن يكون لإحداهما تأثير فى الأخرى ، وهكذا العقل والجسم ، قد يساير أحدهما الآخر فى ضبط ودقة ، لكن أحدهما رغم ذلك لا شأن له بالآخر ؛ وبهذا نتصور سلسلة الأحداث العقلية من جهة وسلسلة الأحداث الطبيعية من جهة أخرى متوازيتين ، كل منهما تصاحب الأخرى مصاحبة دقيقة حتى لتتطابق الأحداث هنا مع الأحداث هناك ، على الرغم من أن كل سلسلة منهما مستقلة بذاتها عن الأخرى .

وأراد اسبينوزا أن يقلل مما فى هذه النظرية من شطط فأنكر التثنية بين العناصر ؛ وأدار مذهبه حول واحدية العنصر الذى يكون الفكر والامتداد جانبين من جوانبه ؛ لكن مذهب إسبينوزا هذا لم يحل الإشكال القائم ، وهو : لماذا تجرى أحداث هذين الجانبين فى تواز تام ، بحيث يكون لكل حدث من حوادث العقل حدث يقابله من حوادث المادة ؟ والرأى عندى هو أن إسبينوزا من أعظم الفلاسفة الذين شهدهم تاريخ الفكر ، لكن عظمته قائمة على فلسفته الأخلاقية أكثر منها على فلسفته الميتافيزيقية .

ولبثت الفكرة القائلة باستحالة الاتصال المباشر بين العقل والجسم إلى يومنا هذا ، إذ لا نزال نجد من يقول إن لكل حادثة تحدث فى المخ (وهو من مادة الجسد) حالة عقلية تقابلها ، والعكس صحيح أيضا ، دون أن يكون لأحد الجانبين تأثير مباشر فى الجانب الآخر ؛ فهذا رأى — كما ترى — بدأ عند ديكارت الذى استمده من الدين ومن العلم ومن الميتافيزيقا ، لكننى لا أجد ما يحملنى على التسليم بصوابه .

وأبدأ بالنظر إلى الجبرية المحكمة التى سادت علم الطبيعة منذ القِدم ؛ ولقد أدرك إسبينوزا بحق أن الجبرية لا تقتصر على الطبيعة وحدها ، بل تشمل العالم العقلى كذلك ؛ لأنه لو كانت كل كلمة ينطق بها المتكلم تحددها أسباب طبيعية (إذ الكلمة واقعة مادية) لنتج عن ذلك ألا تكون أفكارنا حرة إلا حين نكذب ؛ فما دمنا ننطق تعبيراً عما نفكر فيه ، ثم ما دام النطق محكوماً بما يحكم ظواهر الطبيعة المادية الأخرى ، لزم أن تكون أفكارنا هى الأخرى محكومة بالأسباب نفسها .

والفلسفة التى أدعو إليها تتخلص من هذه النتيجة بطرق عدة : فأولا ليس معنى السببية جبرية تلزم النتيجة عن سببها ، بل معنى السببية هو إحصاء

التتابع فى حدوث الأحداث ، فما تدل التجربة على أنه متلازم فى الوقوع مع غيره ، عددنا الحادثتين المتلازمتين مرتبطتين برابطة سببية ، وجعلنا من تلازمهما قانوناً مطرداً ؛ وبناء على ذلك فلو كانت حوادث الطبيعة وحوادث العقل متوازيين ، لأمكن اعتبار كل منهما سبباً فى الآخر بهذا المعنى للسببية ؛ وثانياً قد أصبحت الطبيعة فى نظر علمائها المعاصرين أقل جبرية منها فى نظر علمائها السابقين ؛ فلسنا ندرى — مثلا — لماذا تتفجر الذرة ، ولا لماذا يقفز الإلكترون فى الذرة من فلك أكبر إلى فلك أصغر ؛ وما علينا إلا أن نشاهد ما يقع ، ونسجله ، ونستخرج متوسطاته بطريقة الإحصاء ، فيكون لنا بذلك ما يسمى بقوانين الطبيعة .

ثم انتقل بعد ذلك إلى الفكرة التى تفصل بين العقل والمادة فصلا حاداً ؛ وهى فكرة تقوم على الاعتقاد بأن المكان الذى تقع فيه الطبيعة ، هو نفسه المكان الذى تقع فيه التجربة الحسية عند إدراك تلك الطبيعة ؛ وإنك لترى هذا الخطأ ماثلا عند « كانْت » الذى جعل مكان التجربة الحسية ذاتياً ، ثم استدل من هذا أن يكون مكان الطبيعة ذاتياً كذلك ؛ ولا أظن أن أحداً تناول فكرة المكان بالتفكير الواضح منذ « كانت » إلا أينشتين ومنكوفسكى ؛ ولو سِرْتَ فى المنطق الذى يفصل المكان الطبيعى عن المكان الإدراكى إلى نتائجه ، لتبين لك ضعف الفكرة القديمة الخاصة بالعقل والمادة .

أما الجانب الثانى من فلسفة ديكارت ، فهو التزام الشك المنهجى التزاماً صارماً ، فهو جانب أكثر نفعاً من فلسفته الميتافيزيقية لأن نقطة البدء فى تكوين النظرة الفلسفية السليمة ، هى التحقق من أننا نعلم حقاً ما ندعى أننا نعلمه ؛ ولقد نجح ديكارت فى بيان أن الإنسان قد لا يكون لديه السند فيما

يزعم أنه على علم به ، ولهذا فقد أخذ يشك فى كل ما جاز له أن يشك فيه ، حتى انتهى آخر الأمر إلى الشك فى معارفه جميعاً إلا معرفته بوجود نفسه ، فلم يستطع أن يجعل وجوده نفسه موضع شك ، لأن عملية الشك نفسها تقتضى وجود الذات التى تشك ؛ ومن ثم فقد جعل وجوده نقطة ابتداء يبدأ منها السير فى بناء فلسفته بناء إيجابياً ، وقد كان الفرض الأولى الذى أقام عليه البناء حقيقة جعلها أشد الحقائق يقيناً ، ألا وهى « أنا أفكر » ؛ وكان هـــذا الافتراض منه حظاً سيئاً للفلسفة الحديثة كلها ، لأنه نزع بهذه الفلسفة منزعاً ذاتياً ؛ والواقع أن « أنا » التى وردت فى مقدمته مكونة من سلسلة أحداث طويلة ، وكل حادثة فى هذه السلسلة أشد يقيناً فى العلم بها من الكل مأخوذاً جملة واحدة ؛ وكذلك أخذ ديكارت كلمة « أفكر » مأخذه للحقيقة البسيطة التى لا تُعَرَّفُ بما هو أبسط منها ، مع أنها تشتمل على مجموعة معقدة من الروابط بين الحوادث ؛ وهل من اليسير علينا أن نقرر متى تكون الحادثة المعينة « فكرة » ؟ أيكون فى الحادثة المعينة صفة ذاتية تجعلها « فكرة » ؟ هنا يجيب ديكارت — ومعه أكثر الفلاسفة — بالإيجاب ، وأجيب أنا بالنفى ؛ فخذ لذلك مثلا إحساساً بصرياً وآخر سمعياً ، فكلاهما « فكرة » بالمعنى الذى قصد إليه ديكارت ، ولكن ما هى الخصائص المشتركة بين هذين الإحساسين ، مما يجعلهما ينضويان معاً تحت مقولة واحدة هى مقولة « الأفكار » ؟ لا شىء إلا فى قابلية كل منهما أن يُعْرَف مباشرة وبغير استدلال ؛ وإذن فبدل أن نجعل « أنا أفكر » نقطة الابتداء مع أن وراءها ما هو أبسط منها ، نتخذ نقطة الابتداء من الحادثات الجزئية الأولية التى تدرَك إدراكاً مباشراً ولا تكون معتمدة على مقدمة سابقة عليها بحيث تجىء تلك نتيجة مترتبة على هذه ؛ وما تلك الحادثات الجزئية إلا الإحساسات (أو قل على الأصح إنها الإدراكات الحسية) ،

ولقد سبق لنا القول بأن هذه الحادثات الأولية يمكن اعتبارها جزءاً من الطبيعة واعتبارها جزءاً من العقل على حد سواء ، والأمر فى هذا متوقف على السياق الذى ترد فيه كل واحدة من هذه الحادثات الأولية ، فلو وضعتها فى سياقها السببى من أحداث الطبيعة كانت طبيعة ، وإذا وضعتها فى سياقها من الآثار الإدراكية كانت عقلا .

وجاء ليبنتز بعد ديكارت ، فلفت الميتافيزيقا الديكارتية لفتة جديدة ؛ فقد كان — مثل ديكارت — ممتازا فى الرياضة وفى الفلسفة على السواء ؛ ولم يأخذ بمذهب إسبينوزا القائل بوحدانية العنصر ، كما أنه لم يأخذ بمذهب ديكارت القائل بالثنائية بين العقل والمادة ؛ وكان له رأى آخر وهو أن هنالك عناصر لا عدد لها ، كلها متميز بأنه عقلى ، مع تفاوتها فى درجة العقلية ، لكن ليس بينها عنصر واحد مادى صرف خال من العقل ؛ وكل هذه العناصر أبدى لا يفنى ، ولا سبيل إلى اتصال هذه العناصر بعضها ببعض بحيث يؤثر عنصر منها فى عنصر أو يتأثر به ؛ فكأنما وسّع مبدأ التوازى بين العقل والمادة الذى كان سائدا بين أتباع ديكارت ، حتى جعله منطبقاً على ما لا حصر له من العناصر ، فكل هذه الكثرة تسير فى خطوط متوازية لا تماسّ فيها بين خطين ؛ وقد أطلق ليبنتز على عناصره تلك اسم الذرات الروحية (الموناد Monads) وقال إن كل ذرة روحية منها تعكس فى نفسها صورة الكون كله ؛ كأنما هى عدد كبير من المرايا ، كل مرآة منها تعكس ما عداها بأجمعه ، على تفاوت الوضوح فى الصور المعكوسة بتفاوت تلك المرايا ؛ وعقل الإنسان — أو روحه — ذرة من تلك المجموعة ، وجسده مجموعة ذرات ، وكل ذرة من المجموعة الجسدية هى بدورها ذات عقل بدرجة ما ، لكنها لا ترقى إلى درجة العقلية التى تكون عليها ذرة الروح ؛ ومجموعة الذرات فى الكون كله تتدرج كمالا ، فأبعدها عن الكمال يصور

الكون تصويراً يشوبه الخلط والغموض ، وأقربها إلى الكمال يصوره فى نصوع وجلاء ، على أنه مهما بلغت الذرة من درجة كمالها ، فما يزال فى تصويرها للكون شيء من الغموض والخلط ؛ وبديهى أنه ما دامت الذرات مختلفة الأوضاع بالنسبة إلى المجموعة ، فكل منها يصور الكون من زاويته حسب وضعه

ولفلسفة ليبنتز هذه حسنات وعيوب ؛ فنظريته القائلة بأن « المادة » ما هى إلا طريقة فى تصوير ما ليس بمادى فى حقيقته وغاية ما فى الأمر أنه تصوير يشوبه الخلط والغموض ، هذه النظرية فى رأيى قد ميزته وفَوَّقَتْه على أسلافه جميعاً ؛ لأنه أدرك بهذا — وإن يكن إدراكا غامضا — الفرقَ بين المكان الطبيعى والمكان الإدراكى ؛ ففى كل صورة تعكسها كل ذرة فى العالم مكان ، وهنالك أيضا مجموعة من « وجهات النظر » تختلف باختلاف الذرات فى أوضاعها بعضها بالنسبة إلى بعض ؛ فالأول يقابل ما أسميته بالمكان الإدراكى ، والثانية تقابل ما أسميته بالمكان الطبيعى ؛ فقد ذهب ليبنتز على خلاف فى ذلك مع نيوتن — إلى أن المكان والزمان إنما يتألفان من علاقات وليسا هما بالكائنين القائمين بذاتيهما ، وهو رأى قطعت بصوابه نظرية أينشتين فى النسبية ؛ لكن نقطة الضعف فى فلسفة ليبنتز هى ما أسماه « بالتناسق الأزلى » الذى زعم أنه العلة فى أن تسير الذرات متسقة ، فلا تتعارض ولا تتناقض على الرغم من أن كل ذرة منها مغلقة على نفسها وتخلو من النوافذ التى تطل منها على سواها ؛ فهى مجموعة متسقة متناغمة مع أن بعضها لا يؤثر ولا يتأثر ببعضها الآخر ؛ فإذا حدث لذرة أن أدركت شيئاً ما ، فليس ذلك نتيجة اتصالها بما قد أدركته ، بل إن إدراكها هذا حادث باطنى فى تاريخها ، جاء متوافقاً فى الحدوث مع الشيء المدرَك رغم انعدام الصلة بين الطرفين اللهم إلا ما رُسِمَ لهما منذ الأزل من تناسق وتوافق فى مراحل

السر ، لكننا نسأل ليبنتز كيف استطاع أن يقرر وجود ذرات أخرى غير الذرة التى تكوّن حقيقته هو ؟ فلو كان ذرة قائمة بذاتها مستقلة عما عداها ، لأدرك كل ما أدركه من داخل نفسه ، ولما وجد ما يسوغ له أن يثبت وجودا خارج ذاته .

هذه الفلسفات الثلاثة التى أسلفنا ذكرها : فلسفات ديكارت وإسبينوزا وليبنتز – على ما بينها من وجوه الاختلاف – تتفق على رأى واحد فى وجود ما يسمونه « بالعنصر » أو « بالجوهر » ؛ وهو رأى ناتج عن فكرة الإنسان بإدراكه الفطرى من أن « الشىء » من الأشياء له وجود متصل متماسك ثابت ، فإذا أنت بلغت بهذه الصفات أكملها ، كان لك هذا « العنصر » المزعوم له الثبات والدوام والأصالة والاستقلال ؛ والرأى عندى أن الفكرة من أساسها باطلة ، لأن أى « شىء » من هذه الأشياء التى نخلع عليها الثبات والدوام على حالة بعينها ، ما هو إلا سلسلة طويلة من الأحداث المتعاصرة والمتعاقبة ؛ ولعل فكرة « العنصر » قد سيطرت على الميتافيزيقا لما كان يُظن فى المادة والروح من أنهما لا يفنيان ، ولأن الإنسان قد حسب مخطئا بأن خصائص اللغة التى يصف بها العالم هى نفسها خصائص العالم ؛ فما دام للجملة الواحدة « موضوع » نحمل عليه هذه وتلك من الصفات ، فلا بد أن يكون هنالك فى العالم الخارجى « شىء » يقابل هذا الموضوع ، ويتصف بما نلصقه به من صفات ، كأنما الموضوع شىء غير صفاته اللاصقة به ؛ فترانا مثلا نقول عن زيد من الناس جُمَلا كثيرة ، فنقول « زيد يجرى » و « زيد يأكل » و « زيد يرتدى ثيابه » وهكذا ، فسرعان ما نظن أن ثمة حقيقة ثابتة اسمها « زيد » وأن صفاته الخارجية إن تغيرت بين الجرى والأكل ولبس الثياب ، فهو نفسه ثابت ، تطرأ عليه هذه التغيرات ، أما هو فلا يتغير فى جوهره ، وأنه لولا وجود هذا الجوهر الثابت لما وُجِد

من يقوم بعمليات الجرى والأكل وغيرهما ، وقد كان يمكن لزيد هذا ألا يأكل وألا يجرى وألا يلبس الثياب ، ويظل زيدا كما هو ؛ وكذلك ترانا نلصق بزيد مجموعة من الصفات ، فنقول إنه عاقل وطويل القامة وأشقر الشعر ، الخ ، ونظن أن هذه الصفات ما كانت لتقوم بمفردها فى الخلاء بغير سند يسندها ومحور تدور عليه ، والسند والمحور هما « زيد » بجوهره الثابت ، وقد كان يمكن لزيد أن يكون أحمق وقصير القامة وأسود الشعر ، ومع ذلك يظل زيدا كما هو . . . هكذا ترانا نفرق بين الشىء أو الشخص وصفاته ، فهو ثابت وهذه الصفات طارئة عليه ، هو محتفظ بذاتيته وهذه الصفات متغيرة ، أو بالمصطلح الفلسفى هو « جوهر » وهى « أعراض » ؛ وقد كنا فى عالم الطبيعة — إلى عهد جد قريب — نفرض أن الذرة الواحدة كيان ثابت يحتفظ بذاتيته خلال الزمن مهما امتد به الأمد ؛ فلتتحرك فى هذا الاتجاه أو ذاك ، ولتجتمع مع هذه المجموعة من ذرات غيرها أو تلك المجموعة ليتكون باجتماعها ما شئت من صور ، لكنها فى ذاتها ثابتة الذاتية ؛ ففكرة « الحركة » التى كان يرتكز عليها علم الطبيعة كله ، لم تكن تصدق إلا على عنصر يحتفظ بذاتيته بينما يغير من علاقاته المكانية ببقية العناصر ؛ ولهذا فقد استبدت فكرة العنصر بعلم الطبيعة أكثر مما استبدت بما بعد الطبيعة .

فعلينا أن نصم آذاننا عن فكرة « العنصر » هذه ، العنصر الذى معناه الدوام ، هذا إذا أردنا أن نظفر بفلسفة تلائم علم الطبيعة وعلم النفس المعاصرين ، فعلم الطبيعة الحديث الذى يتمثل فى نظرية النسبية وفى نظرية بناء الذرة ، قد حول « المادة » إلى مجموعة من أحداث ، كل حادثة منها لا تدوم إلا فترة من الزمن بالغة القصر ؛ ولو نظرت إلى الالكترونة الواحدة أو إلى البروتونة الواحدة (وهى الكهارب السالبة والموجبة التى تتألف منها الذرة)

أقول إنك لو نظرت إليها على أنها شيء ذو كيان مستقل متماسك ، لأخطأت نفس الخطأ الذى تخطئه لو أنك نظرت إلى سكان مدينة لندن أو مدينة نيويورك على أنهم يكونون شيئاً واحداً ذا كيان مستقل متماسك ؛ وكذلك حدث فى علم النفس أن تلاشت فكرة « الذات » إذا نُنظِر إليها على أنها كيان قائم بذاته ؛ وأصبحت وحدة الشخصية الإنسانية مرتكزة على الروابط السببية التى تصل أحداث السلسلة التى منها يتألف تاريخ هذا الفرد أو ذلك من أفراد الإنسان ؛ فهذا القصور فى فكرة « العنصر » هو الذى يحملنا على القول بأن فلسفات ديكارت وإسپينوزا وليبنتز بعيدة عن علم الطبيعة الحديث ؛ لكن فى فلسفاتهم تلك جانباً لا يرتكز على فكرة العنصر ، وهو جانب لا يزال صحيحاً وله قيمته ، غير أن فكرة العنصر أساسية فى فلسفاتهم ، ولذلك فهدمها يصيب تلك الفلسفات بضربة قاضية .

وأنتقل إلى الفلاسفة البريطانيين : لُكْ الإنجليزى ، وباركلى الإيرلندى ، وهيوم الاسكتلندى ؛ ولقد أرى فى فلسفات هؤلاء كثيراً مما أقبله ، وأعدها أهم من فلسفات زملائهم فى القارة الأوروبية ، ولكنى ربما كنت فى ذلك متحيزاً لبنى وطنى ، أو مشاركا لهم فى مزاج نشأ عن اشتراكنا فى بيئة واحدة ؛ فهم أقرب إلى النظرة العلمية الحديثة فى تواضعهم من حيث ضخامة البناء الفلسفى الذى يحاولون إقامته ، وفى كثرة التفصيلات التى أوردوها توضيحاً للفكرة التى يسوقونها ، وفى ميلهم إلى التجربة فى المنهج الذى اصطنعوه ؛ أضف إلى هذا كله أن « لُكْ » و « هيوم » — إن لم نضف إليهما باركلى أيضاً — قد دخلا ميدان الفلسفة من جانب علم النفس ، واهتما بدراسة الإنسان أكثر من اهتمامهما بدراسة الكون .

كان « لُكْ » معاصراً وصديقاً لنيوتن ؛ وقد أخرج كتابه العظيم

« مقالة فى العقل البشرى » فى نفس اللحظة التى أخرج فيها نيوتن كتابه « أصول العلم الطبيعى » ، فكان كتاب « لُكْ » عميق الأثر فلسفياً وسياسياً واجتماعياً ، لأنه أحد العوامل الهامة التى خلقت الحرية إبان القرن الثامن عشر ، فهو الذى خلق الحرية والديمقراطية والتسامح الدينى والحرية الاقتصادية والتطور التقدمى فى التعليم ؛ وجاءت ثورة إنجلترا عام ١٦٨٨ بمثابة الأداة التى جسدت أفكاره وعبرت عنها ، وكذلك قل فى ثورة أمريكا عام ١٧٧٦ ، وفى الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ ، لأن هاتين الثورتين الأخيرتين كانتا تعبران عن أفكار تولدت من تعاليمه خلال قرن كامل ، ولقد سارت الفلسفة والسياسة فى كل هذه الحركات جنباً إلى جنب ، ولذلك فقد كان النجاح العملى الذى صادفته آراء « لُكْ » نجاحاً غير مألوف .

فإذا عرفت هذا كله ثم أخذت تقرأ « لُكْ » فى مؤلفاته ، أصابك شىء من خيبة الرجاء ؛ فهو حساس ومستنير وذو دقة ، ولكنه ليس ملهَماً ولا ملهِماً لنا نحن أبناء العصر الحاضر ؛ لقد عارض مذهب فطرية الأفكار الذى يزعم أن الإنسان وإن يكن يكتسب إبان حياته بعض المعرفة بطريق التجربة التى يمارسها ، إلا أن معرفته المجردة قد جاءته من تركيبه الفطرى ؛ أقول إن « لُكْ » قد عارض هذا المذهب ؛ وعدّ العقل عند الولادة صفحة خالية ثم تأخذ التجارب تخط فيها آثارها ، وليس عندى من شك فى أن « لُكْ » كان بهذا الرأى أقرب إلى الصواب من معارضيه الآخذين بفطرية الأفكار ، وإن كنت على بينة بأن المناظرة بين الفريقين قد جرت فى أسلوب لا نألفه نحن اليوم ، فلو أردنا تقدير الرأى المعارض لنظرية « لُكْ » كان علينا أن نسوقه فى لغة اليوم لنرى كم فيه من الصواب ، فنحن اليوم قد نقول إن الجهاز الفطرى فى الإنسان يتألف

من « أفعال منعكسة » أكثر مما نقول إنه مؤلف من « أفكار » ؛ وكذلك] نقول اليوم إن الحواس والغدد والعضلات تؤدى إلى استجابات معينة يقوم فيها تكويننا الفطرى بدور لا يقل أهمية عن الدور الذى تقوم به المؤثرات الآتية إلى الإنسان من خارجه .

أما فلسفة باركلى فرأيى أنها لم تلق ما هى جديرة به من عناية وتقدير ، وليس معنى هذا أننى متفق معه فى مذهبه ، ولكنى أراها أصعب على التفنيد مما يحسب الناس عادة ؛ فلقد أنكر باركلى وجود المادة وذهب إلى أن كل شىء عقلى فى طبيعته ؛ وأنا أوافقه على الشطر الأول لأسباب غير أسبابه ، وأخالفه فى الشطر الثانى ؛ وسأرجئ رأيى فى ذلك إلى فصل تال ، مكتفيا الآن بعرض الفكرة الباركلية .

يقول باركلى إنك إذا رأيت شجرة ، فكل ما تعرفه أنت عنها معرفة حقيقية هو حادث حدث فى داخلك أنت ولذلك فهو حادث عقلى فى طبيعته ؛ فلون الشجرة كما تراه ليس فى العالم الطبيعى الخارجى — وهكذا أيضا كان رأى لُك — ولكنه أَثَر فى نفسك أنت لمؤثر جاءك من خارجك ، فقد كان الرأى عند « لُك » هو أن للأشياء نوعين من الصفات: صفات مكانية خالصة للشىء المدرَك نفسه ، وهذه تكون فى الشىء الخارجى ولا شأن للإنسان بخلقها ، بل إنه يتلقاها كما هى قائمة هناك ، وصفات أخرى كاللون والملمس والصوت والطعم ، وهذه تتكون فى داخلنا على إثر مؤثرات خارجية ليس لها نفس الخصائص التى نكونها نحن بأنفسنا فتكون لونا أو طعما الخ ؛ وجاء بعد ذلك باركلى فخطا خطوة أخرى وقال إنه فى الحق لا اختلاف بين الصفات المكانية التى قال عنها « لُك » إنها تكون فى الشىء المدرَك نفسه ، وبين الصفات الثانوية كاللون والطعم التى قال عنها

« لُك » إنها من خلقنا نحن ؛ لا اختلاف بين هاتين المجموعتين من الصفات فى رأى باركلى ، لأن كلتيهما وليدة أنفسنا ، ولذا فالشىء المدرَك بكل جوانبه يتألف من مقومات « عقلية » وليس لدينا ما يسوغ لنا أن نعتقد فى وجود شىء خارج العقل مما لا يكون عقلىّ الخصائص ؛ فالشجرة التى أراها إنما هى عندى أثر عقلى ، ولا يبطل وجودها إذا أغمضت عنها عينى ، لأن وجودها عندئذ يكون قائما فى العقل الإلهى فكرة من أفكاره ، ولكنها هناك — كما هى عندى ساعة رؤيتها — « فكرة » فقط ، وليست هى هناك خشبا صلبا .

والاعتراض الرئيسى على مذهب باركلى هذا ، طبيعى أكثر منه ميتافيزيقى ، ذلك أن الضوء والصوت يستغرقان زمنا لينتقلا من مصدريهما إلى حواس المدرِك ، فلا بد لك من افتراض حدوث أحداث على طول طريق انتقالها من المصدر إلى الحواس المدرِكة ، وليست تلك الأحداث « عقلية » لأن الأحداث العقلية هى التى تترك أثراً فى الذاكرة وترتبط بالنسيج الحى للكائن العضوى .

وبدأ هيوم من حيث بدأ لُكْ وباركلى ، ولكنه انتهى إلى نتائج تشككية جعلت من جاء بعده من الفلاسفة ينفرون منها ، فقد أنكر وجود « النفس » وتشكك فى سلامة الاستقراء ، وشك فى أن تكون القوانين السببية منطبقة على شىء فيما عدا العمليات العقلية ؛ أما عن النفس فلا شك فى صواب ما ذهب إليه ، فليس الشخص — كما أسلفنا القول — كيانا واحدا مفردا دائم البقاء ، بل هو سلسلة من أحداث يرتبط بعضها ببعض بقوانين سببية ؛ وأما عن الاستقراء فالأمر فيه عسير ، وسأخصص له فصلا تاليا ؛ وأما عن القوانين السببية فأمرها — كما سنرى — هو أمر الاستقراء ؛ وعلى كل حال لا يجوز لنا أن نرفض رأيه فى الأمرين فى سذاجة واستخفاف .

والنقد الحديث الذى يوجه عادة إلى لُك وباركلى وهيوم ، هو أنهم تحليليون يفتتون العقل إلى « ذرات » بلا موجب ، إذ نظروا إلى العقل على أنه مجموعة « أفكار » كل منها وحدة منفصلة قائمة بذاتها كأنها إحدى كرات البلياردو ؛ ولم تكن لديهم فكرة التغير المتصل أو العمليات التى تتماسك حلقاتها بحيث لا يجوز حلّها لأنها فى مجموعها وحدة واحدة ؛ والحق أن الفلسفة البريطانية كانت ذرية فى تحليلها للعقل ، وربما جاوزت فى ذلك الحدّ المعقول ، لأن المركّب الواحد كثيرا ما يفقد خصائصه السببية إذا حللناه إلى عناصره ؛ غير أن النقاد المحدثين يغالون فى نقدهم ؛ لأنه وإن صح أن الشىء يفقد خصائصه إذا حلل ، إلا أنه مركّب من هذه العناصر التى نحلله إليها ؛ فتحليل الشىء إلى « ذراته » عملية سليمة جائزة لا غبار عليها ما دمنا لا نزعم أن سببية الشىء وهو كلٌّ واحد – أى ما ينتج عنه من نتائج – مؤلفة من مجموع النتائج المنفصلة التى تنتج عن كل ذرة على حدة ؛ وإنى لمن يأخذون بالتحليل ، ولذلك أطلق على الفلسفة التى آخذ بها اسم « الذرية المنطقية » ، فأنا أميل إلى جانب لُك وباركلى وهيوم ضد نقادهم المحدثين ، لكنى أترك هذا الحديث الآن لأستأنفه فى فصل تال .

كان نقد هيوم لفكرة السببية هو الذى حفز « كانْت » إلى نهوضه بما قد نهض به من بحث فلسفى ؛ ومؤدى ما ذهب إليه « كانْت » هو أننا بفضل ما قد جُبِلت عليه عقولنا ترانا نعالج المادة الخامة التى هى الإحساسات الواردة إلينا عن طريق الحواس المختلفة ، نعالجها أولا بأن ننظمها فى زمان ومكان وثانيا وفق مقولات معينة فُطِرت عليها عقولنا ؛ فهذه المقولات وصورتا الزمان والمكان هى من طبائعنا المفطورة فينا ، وليست هى جزءا من حقيقة العالم الواقعى ؛ ومن بين المقولات المذكورة مقولة « السببية » وهى أهم المقولات ؛ فلئن كان العالم الخارجى كما هو قائم فى الواقع يخلو

من الأسباب ، فقولة السببية التى فى طبيعتنا نحن هى التى تتولى ربط السبب بمسببه ؛ وكذلك إن كان العالم الخارجى كما هو قائم فى الواقع لا زمان فيه ولا مكان ، فنحن الذين نرتب الأحداث ترتيباً يجعل بعضها « قبل » أو « بعد » بعضها الآخر ، وبهذا نصوغها فى زمن ، ونحن أيضاً الذين نرتب الأشياء ترتيباً يجعل بعضها إلى يمين أو إلى يسار أو فوق أو تحت بعضها الآخر ، وبذلك نخلق لها العلاقات المكانية التى تصلها فيما نسميه بالمكان ؛ ولما كان علم الهندسة علماً مختصاً بدراسة المكان ، ثم لما كان المكان من خلق فطرتنا ، كان فى مقدورنا الوصول إلى حقائق علم الهندسة من دخيلة أنفسنا دون حاجة منا إلى دراسة العالم الخارجى ؛ ففى رأى « كانت » أن هندسة إقليدس صحيحة عند العقل وصحيحة على الطبيعة أيضاً ، لأن ما يهتدى إليه العقل بفطرته عن المكان ، ينطبق على الواقع الخارجى من تلقاء نفسه .

وكان موضوع علم الهندسة هذا هو أول ما أظهر مواضع الضعف فى فلسفة « كانت » ، إذ وجد أن ليس لدينا ما يبرر اعتبار الهندسة الإقليدية صحيحة بالضرورة ، كما ظهر أن صدق الهندسة على الواقع الطبيعى معتمد على التجربة الحسية وحدها ، شأنها فى ذلك شأن الحقائق الجغرافية مثلا ؛ فلا يكفى أن نبرهن على كون زوايا المثلث تساوى قائمتين برهاناً عقلياً يعتمد على المسلّمات التى فرضناها نحن وصدرنا بها البرهان ، لا يكفى ذلك لكى نجزم بأننا سنجد زوايا المثلث فى الواقع الطبيعى أيضاً مساوية لقائمتين ؛ فإذ أردنا أن نعلم إن كانت تلك الحقيقة الهندسية حقيقة فى الواقع الطبيعى كما هى حقيقة فى الاستنباط العقلى ، وجب علينا أن نلجأ إلى ملاحظة ذلك فى الطبيعة نفسها ، تماماً كما يجب أن نلجأ إلى ملاحظة الطبيعة نفسها إذا أردنا أن نعلم كم تكون مساحة الأرض اليابسة فى نصف الكرة الغربى .

أما « المقولات » التى زعم « كانْت » أنها هى الأخرى – كصورتى الزمان والمكان – مفطورة فى جبلتنا ، فتكتنفها مشكلات ؛ ولنأخذ فكرة السببية مثلا توضح به ما نريد توضيحه ؛ إننا نرى البرق ثم نسمع الرعد ؛ فالرؤية والسمع ظاهرتان مرتبطتان ارتباط السبب بمسببه ، وهى رابطة – بناء على كانت – تأتى من داخل العقل بفضل مقولة السببية ؛ ومعنى ذلك أننا لو أخذنا رأى كانْت فى أن السببية تأتى من الداخل لا من الخارج مأخذاً جاداً ، لقلنا إنه ليس لدينا ما يسوغ افتراض وجود شىء خارجى على الإطلاق ؛ لأن ما يقع فى الخارج الواقع – بناء على كانْت – ليس هو ما تدركه داخل نفسك حين تدرك الأشياء مرتبة فى زمان وفى مكان وفى ارتباط سببى ؛ بل إن ما يقع فعلا فى العالم الخارجى – بناء على مذهب كانت – هو ظواهر بغـــير تاريخ وبلا موضع فى مكان وبلا أسباب ولا مسببات ؛ وإذا كان هذا هكذا فنحن لا نعرف من أنفسنا أكثر مما نعلمه عن العالم الخارجى ؛ فصورتا المكان والزمان ومجموعة المقولات التى فرضها « كانْت » ليفسر بها معرفتنا بالعالم ، إنما تسدل بيننا وبين العالم حجاباً من أوهام لا نجد فيه ثغرة ننفذ خلالها إلى العالم الذى نريد معرفته ، ويبدو لى أن هذه المحاولة من « كانْت » فى الرد على تشكك هيوم محاولة غير موفقة ، حتى إنك لتراه هو نفسه فى كتابه « نقد العقل العملى » عاد فهدم كثيراً مما كان شيده ، لأنه عاد فرأى أن الأخلاق – على الأقل – لا بد أن يكون صوابها مرتكزاً على الحقيقة الخارجية نفسها ، أى أن صحتها ليست وليدة تركيبنا العقلى بما فيه من صور ومقولات ، بل إن صحتها هى فى تصويرها للحقيقة الموضوعية الخارجية .

كان هنالك مشكلة فلسفية جدلية قديمة عن مدى فطرية علمنا أو مدى

اعتماد هذا العلم على ما نكسبه خلال التجربة ، فجاء « كانْت » ولفت الجدل لفتة جديدة حين قال إن المعرفة مستحيلة بغير تجربة نستمد المعرفة منها ، على أن العلم الذى نصل إليه بعـد ذلك لا يجوز تطبيقه إلاّ على مجال التجربة وحده ، ومع ذلك فالمادة التجريبية وحدها ليست كل شىء ، بل لا بد أن يكون فى العقل إطار عام هو الذى يشكل تلك المادة التجريبية فى صوره وقوالبه بحيث تصبح علماً منظماً ، وهذا الإطار فطرى فينا ولا يقام برهان على صوابه مما نستمده من عالم التجربة ، وكان الموقف الفلسفى قبل كانْت هو انقسام الرأى بين فريقين : فالفلاسفة فى القارة الأوروبية (فيما عدا بريطانيا) يقولون بفطرية المعرفة كلها ، والفلاسفة فى بريطانيا يقولون باكتساب المعرفة كلها عن طريق التجربة ، على أن الفريقين معا ذهبا إلى أن العلم القَبْلى يمكن البرهنة على صوابه بالمنطق وحده دون اللجوء إلى تجربة ؛ أما كانْت فقد رأى أن الرياضة علم قبلىٌّ (أى أننا ندرك حقائقها دون لجوء إلى تجربة) ولكنها مع ذلك هى « تركيبية » فى الوقت نفسه (أى أنها تنبىء عن حقيقة الواقع) — مع أن كونها تركيبية معناه أنها ليست مما يبرهن عليه بالمنطق ، بل يكون برهانه بالتطبيق الفعلى على الواقع ؛ والذى أضلّ كانْت فى هذا هو علم الهندسة ، فالهندسة الإقليدية — إذا عددناها صحيحة — « تركيبية » (أى منطبقة على الواقع) ولكنها ليست « قبليّة » (أى أن صدق مسلماتها ليس أمراً ضروريا بحكم العقل) ، أما إذا نظرنا إلى هندسة إقليدس على أنها مجرد استنباط نتائج من مقدماتها ، فعندئذ تكون « قبليّة » لكنها لا تكون « تركيبية » — أريد أن أقول إن لك أن تختار بين موقفين عن هندسة إقليدس دون أن تخلط بينهما كما فعل « كانْت » : فإما أن تنظر إليها كما ينظر إليها المهندسون العمليون على أنها شىء نستخدمه فى التطبيق على الواقع ، وعندئذ تكون الهندسة علماً إخبارياً ينبىء عن الواقع ، لكن لا تصبح له

ضرورة عقلية أولية تلزم العقل بقبوله دون قبول أى شىء يخالفه ؛ وإما أن تنظر إلى الهندسة على أنها تركيبية عقلية قوامها مسلّمات نتخذها مقدمات ، ثم نظريات نستنبطها من تلك المسلمات ، وعندئذ تصبح الهندسة مسألة منطقية صورية ، صدقها ضرورى عند العقل ، لكننا لا نحكم بشىء على قابلية انطباقها أو عدم انطباقها على الواقع ؛ لكن «كانْت» خلط بين الموقفين ، فجعل الهندسة قبليّة و وتركيبية فى آن واحد ، أى أنه جعلها صورية وإخبارية معا .

وبعد هذا كله ، فإن كنا قد أصبنا فى تحليلنا للمعرفة كما حللناها فى هذا الكتاب ، فإن هذا الجدل كله بين أنصار التجربة وأنصار الفطرة العقلية جدل فارغ وعقيم ؛ فكل معتقد فى رءوسنا قد « سببته » مؤثرات خارجية ؛ فإن كان المعتقَد جزئيا كالمؤثر الذى أحدثه ، كان من النوع الذى يقول التجريبىُّ عنه إن البرهنة عليه تستند إلى التجربة ؛ وأما إن كان المعتقد من نوع أعم ، فإن الأمر عندئذ يتعرض لمشكلات : فقد يجىء الأجنبى إلى إنجلترا ويستدل من معاملة موظفى الجمارك أن الإنجليز قوم جفاة غلاظ فى معاملاتهم ؛ ولكنه سرعان ما يجد من معاملة حمال الأمتعة ما يعكس له هذا الرأى رأسا على عقب أملا فى « بقشيش » ؛ وهكذا قد ترى حادثا معينا يسبب رأيا معينا ثم يعقبه حادث آخر فيهدم الرأى ؛ لكن افرض أن حوادث الحياة كلها عند شخص قد تآزرت على خلق رأى بعينه وتأييده ، فعندئذ لا مناص لهذا الشخص من الاعتقاد فى صواب الرأى الذى كونته له الحوادث ؛ وكلما كان الرأى المعين أعلى فى درجة التعميم ، كانت رقعة الحوادث التى ينطبق عليها ذلك الرأى أفسح مجالا ، وبالتالى كانت الأدلة على صدق الرأى أكثر عدداً ، والإيمان بصدقه أرسخ فى النفس جذوراً ؛ وعلى هذا فيمكننى القول بصفة عامة إن الأفكار التى يقال عنها إنها فطرية نابعة من طبيعة العقل نفسه ، هى تلك

الأفكار التي لم تجد من حوادث الحياة ما يفندها ، لكنه لا استحالة فى حدوث الحوادث التي تفندها ؛ وغاية ما فى الأمر أنها لم تحدث ؛ فتلك الأفكار لم تصادف إلا ما يؤيدها ، وهنا أجد نفسي مضطراً إلى العقيدة بأن نظرية المعرفة ليست مسألة أساسية بالدرجة التي أخذها بها « كانْت » ومن جاء بعده :

وجدل تقليدى آخر أريد أن أعرض له ، وهو الجدل بين الواحديين والتعدديين : فهل الكون واحد أم هو مؤلف من كثرة ؟ فإن كان مؤلفاً من كثرة فكيف ترتبط هذه الكثرة ارتباطا يجعل الأجزاء متسقة ؟ لقد ظهر مذهب الواحديين منذ قديم ، فقد اكتمل عند بارمنيدس فى القرن الخامس قبل الميلاد ، وبلغ مرحلة التهذيب والنمو عند إسبينوزا وهيجل وبرادلى ؛ وكذلك ظهر مذهب التعدديين منذ القدم ، فنراه عند هرقليطس وعند الفلاسفة الذريين كما تراه عند ليبنتز وعند الفلاسفة التجريبيين من الإنجليز ؛ ولنضرب مثلا لرأى الواحديين مذهب برادلى الذى هو واحد من أتباع هيجل ؛ فمن رأيه أن أى حكم تقرره هو عبارة عن وصف « الحقيقة » الكونية كلها بصفة ما ، فكأنما الكون كله موضوع للحكم ، وهذه الصفة هى محمول الحكم ؛ فحتى إن حكمت حكماً مثل « زيد مصاب بزكام » فهو حكم ينصبُّ على الكون كله باعتبار الكون وحدة واحدة ، حتى وإن بدا هذا الحكم جزئياً ينصرف إلى فرد واحد من الناس ؛ ولكى تفهم هذه الوجهة من النظر ، فاسأل : من هو زيد هذا ؟ إنه شخص ذو طبيعة معينة تجعله أحد أفراد النوع الإنسانى ، فهو إن اختلف عن بقية الناس فى أشياء ، فهو يتفق معهم فى أشياء ، ولا سبيل إلى فهمك لعبارة « زيد مصاب بزكام » إلا إذا ألممت بالخصائص التى تجعل من زيد زيداً ؛ لكنك لكى تلم بتلك الخصائص ، ستضطر إلى مجاوزة حدود زيد نفسه ، لأن خصائصه تلك تحدد علاقاته ببيئته ، فقد يكون عاشقاً وقد يكون ثائراً أو ظامئاً أو هادئاً أو صاحباً

الخ ، وكل صفة من هذه الصفات تتضمن روابط بينه وبين الآخرين ؛ وهكذا ترى أنك إذا أردت أن تحدد معنى « زيد » ألفيت ذلك أمراً محالا إذا اقتصرت على زيد وحده دون سواه ؛ وإذن فليس هو بالكائن المستقل بوجوده عما عداه وعمن عداه ، بل هو جزء صغير من عالم كبير ، وقل مثل هذا فى أنفه المصاب وفى الزكام الذى أصابه ؛ فكيف عرفت أنه مصاب بالزكام إلا أن تكون قد رأيت سائلا يسيل من أنفه ورأيت منديلا يمسح به ذلك السائل ، ومعنى ذلك أن تحديد معنى الزكام لم يتم لك إلا بمجاوزتك لحدود زيد ، ولو كان زيد كياناً مستقلا منعزلا مغلقاً على نفسه لما رأيت منه ما يجيز لك أن تصفه بإصابته تلك ؛ ثم إذا أردت فهم البيئة التى بينها وبين زيد روابط ، وجدت هذه البيئة نفسها معتمدة فى فهمها على فهمك لبيئات تزداد أمام عينيك اتساعاً حتى تشمل العالم كله ؛ وبهذا يكون الزكام الذى أصاب زيداً صفة تصف العالم بأسره ، لأنه محال عليك أن تقصر الصفة على أى شىء دون العالم بأسره .

أما مذهب التعدديين فهو نفسه مذهب العلم وهو الرأى الذى يأخذ به الإنسان بإدراكه الفطرى ؛ وحسبه أن يكون كذلك لنأخذ به ، اللهم إلا إذا ثبت أن المذهب المنافس له مذهب يستعصى على النقد ؛ لكن نقد هذا المذهب المنافس ليس مستعصياً ، فالأفضل عندى أن نأخذ بمذهب التعدد ما دام هو مذهب العلم ورأى الإدراك الفطرى ؛ فالمذهب الواحدى فى الحقيقة مرتكز على منطق فاسد أوحى به المتصوفة ، وهو المنطق السائد عند هيجل وأتباعه ، وهو هو نفسه المنطق الذى أقام عليه برجسون فلسفته ؛ ولو نبذنا مثل هذا المنطق الذى يوحّد العالم فى كائن واحد ، انهارت بناءات ميتافيزيقية كبرى أقامها الفلاسفة السابقون .

الفصل الرابع والعشرون

الحق والباطل

هنا سؤالان : (١) ما هى الموضوعات التى نصفها بأنها « حق » أو بأنها « باطل » ؟ (٢) وما الفرق بين ما هو حق وما هو باطل ؟

أما عن السؤال الأول ، فإذا أخذنا الأمر بظاهره ، كانت صفتا « الحق » و « الباطل » تصفان أقوالا — والقول قد يكون بالكلام أو بالكتابة — فإذا توسعنا قليلا ، قلنا إنهما صفتان نصف بهما المعتقدات التى نعبر عنها بتلك الأقوال ، كما نصف بهما كذلك الفروض التى نفرضها لنأخذ فى تحقيقها فلا نصفها وهى فى مرحلتها الفرضية لا بأنها حق ولا بأنها باطل .

ونبدأ بالنظر فى الحق والباطل من حيث هما صفتان تصفان الأقوال أو الجمل ، فننظر إلى الأمر أولا من وجهة نظر السلوكيين ثم نعقب على ذلك بما تدل عليه نظرة الاستبطان ؛ فقد سبق لنا أن بحثنا فى معانى الكلمات ، والآن نبحث فى معانى الجمل ؛ فلئن كانت الجملة أحياناً تتألف من كلمة واحدة أو من غمزة عين ، إلا أنها فى الأعم الأغلب مكونة من كلمات عدة ، وفى هذه الحالة يكون معنى الجملة حصيلة نحصلها من معانى المفردات وطريقة ترتيبها فى بناء الجملة ، والجملة التى لا نجد لها معنى لا تكون مما يوصف بصدق أو بكذب ؛ إذ الجمل التى توصف بإحدى هاتين الصفتين فهى تلك التى نستخدمها وسائل لنقل المعانى ؛ وإذن فالجملة التى تعنينا هى الجملة ذات المعنى ، فماذا نقصد هنا بكلمة « معنى » ؟

خذ مثلا متواضعاً ؛ هبْكَ قد نظرْتَ إلى جدول السكة الحديدية

فعلمت أن القطار يغادر القاهرة إلى الإسكندرية فى الساعة العاشرة صباحاً ، فما معنى هذا ؟ الحق أنى لو غُصْت فى تفصيلات موقف كهذا لأخذنى الفزع لكثرة ما يتطلبه من بحث ، ولكن حسبي الآن نظرة موجزة ؛ فابدأ بالجانب الاجتماعى ؛ فليس حتما أن يكون بالقطار سوى سائقه ، لكن الحتم هنا هو أن يكون للناس القدرة على السفر بهذا القطار إذا توافرت فيهم شروط معينة ؛ وليس حتما أن يصل القطار إلى الإسكندرية ، لأن ما هو مذكور فى الجدول يظل صحيحاً حتى إن حدث للقطار حادث فى الطريق عطّله عن الوصول إلى غايته ، لكن الحتم هنا هو أن يكون الطريق معدا بحيث يسمح للقطار أن يصل إلى الإسكندرية ؛ وننتقل بعد الجانب الاجتماعى إلى الجانب الطبيعى ؛ فليس حتما بل ليس ممكناً للقطار أن يتحرك عند الساعة العاشرة تماماً ، فتحرك القطار لا يفهم الفهم الصحيح المحدد إلا على ضوء حساب التفاضل والتكامل ؛ هــذا إلى أنك لو دققت النظر فى عبارة « محطة القاهرة » ألفيتها غامضــة ، وكذلك إذا دققت النظر فى كلمة « قطار » فهى كلمة تتضمن فيما تتضمنه أنظمة مؤسسة السـكة الحديدية وتعهداتها كما تتضمن كل مشكلات « المادة » وتركيبها ، لأن القطار « مادة » وهكذا وهكذا . . . وكل هذه المشكلات خاصة بمعانى المفردات كل مفــرد على حدة ، ولم نتعرض بعد لمعنى الجملة فى تركيبها ؛ نعم إن الشخص العادى لا يتعب نفسه كل هذا التعب فى تحديد معانى ألفاظه ، فالكلمة عنده معنى بعيد عن الدقة ، لكنه معنى يكفيه لقضاء شئونه ؛ فالبحث عن الدقة الدقيقة هو الذى يجر علينا هذه المشاكل وأمثالها ، فما أكثر ما نظن أن الكلمة محددة المعنى وما هى كذلك ، فقد نظن أن كلمة « إنسان » محددة المعنى ، مع أن غموض معناها لا يتكشف إلا عند التدقيق ، فعندئذ

ستعلم أننا حتى اليوم لم نحسم الرأى بعد هل ندخل القردة العليا فى نوع الإنسان أم نخرجها من حدود هذا النوع ، وإلى هذا الحد قد يبلغ عدم التحديد فى المعنى .

إنه كلما ازدادت المعرفة ازدادت معها دقة معانى الألفاظ ، وازداد تعقيد تلك المعانى فى الوقت نفسه ؛ لذلك ترانا نلجأ إلى استخدام ألفاظ جديدة نطلقها على المقومات الصغرى التى منها يتألف الكل الذى كنا قد أطلقنا عليه كلمة معينة غير حاسبين حساب ما ينطوى عليه ذلك الكل من تفصيلات ؛ فالمفروض فى الكلمة أن تسمى شيئاً من أشياء العالم ؛ وهى تؤدى هذه المهمة أول الأمر أداء ناقصاً ، لأنها عندئذ تشير إلى مسماها فى غير دقة لعدم معرفتنا بعد بتفصيلات ذلك المسمى ، وكلما ازددنا بالمسمى علما ، ازدادت الكلمة دقة فى استخدامها .

وفى اللغة المنطقية المثلى تنوع الألفاظ أنواعاً مختلفة باختلاف مهماتها التى تؤديها ؛ فهنالك أسماء الأعلام ، التى نطلق الاسم الواحد منها على مفرد جزئى واحد فى عالم الأشياء ؛ ولنلاحظ هنا أن ما قد جرى العرف على تسميته اسم علَم فى لغتنا الجارية ، ليس هو منطقياً كذلك لأن الشيء الذى نظنه مفرداً ونطلق عليه اسما يميزه ، هو فى الحقيقة مجموعة كبرى من الأحداث التى ارتبط بعضها ببعض على نحو يجعلها كائناً واحداً على سبيل التيسير فى التفاهم لا على سبيل الدقة فى وصف الواقع ؛ وعلى كل حال فإذا فرغنا من تحديد الجزئيات التى نريد الحديث عنها كان لا بد بعد ذلك من استخدام كلمات أخرى مهمتها الربط بين تلك الجزئيات ، كعبارة « أكبر من » حين أريد أن أقول « ا أكبر من ب » وهكذا .

ونترك الألفاظ المفردات لنسأل متى نشعر إزاء جملة إنها صادقة أو كاذبة ؟

إننا نعد الجملة صحيحة إذا وجدناها مطابقة لتذكُّر نتذكره عن الوقائع الماضية ، أو مطابقة لما ندركه الآن إدراكاً حسياً ، وفى الحالة الأولى يكون الفعل ماضياً ، وفى الحالة الثانية يكوّن مضارعا ؛ فإن قلت لى : « قد أمطرتْ هذا الصباح » عددت قولك صادقاً لو كان تذكرى للصباح مرتبطاً عندى بنزول المطر ، وكاذباً إذا لم يكن كذلك ، على أنى ربما كنت فى موقف من لم ينظر وبالتالى فهو لا يتذكر شيئاً يعينه على الحكم على قولك بصدق أو بكذب ، فعندئذ يكون مدار التصديق أو التكذيب على الاستدلال من الشواهد القائمة ، وسأترك هذا الجانب الآن ؛ وإن قلت لى إن « الأنوار مطفأة » كان قولك صادقاً أو كاذباً حسب ما يدلنى عليه إدراكى الحسى الراهن ، وكذلك إن قلت لى إن « الأنوار ستنطفئ بعد لحظة » فسأتوقع إدراكاً حسياً معيناً أدركه بعد حين . ، ثم إذا حان الحين نظرتُ لأرى هل صدقت عبارتك أم كذبت — تلك هى الطرق المباشرة للحكم على الجمل بأنها حق أو بأنها باطل .

وهنا نفرق بين الطرق المباشرة وغير المباشرة فى التصديق والتكذيب ؛ فالبراجماتية مثلا لا تبنى الحكم إلا على الطرق غير المباشرة ، فالجملة صواب أو خطأ ، لا لأن شيئاً ما قائم أمامك الآن وتستطيع إدراكه ، بل الأمر مرهون بنتائج الجملة ، هل يؤدى قبولها إلى نفع أم يؤدى إلى ضرر ، فإن كانت الأولى كانت الجملة صادقة مقبولة ، وإن كانت الثانية كانت باطلة ومرفوضة ،على أن هذا ضرب من الاستدلال لا ضرب من الإدراك المباشر ؛ والرأى عندى أن مقياس الصواب والخطأ لا يتعلق أبداً بطبيعة النتائج التى تترتب على القضية المحكوم عليها ، بل يتعلق بما هنالك من رابطة بين تركيبة الألفاظ التى تؤلف القضية من جهة وبين الوقائع المحسوسة أو المتذكَّرة

من جهة أخرى ، أو الرابطة بين تلك القضية وما أتوقع أن أراه فى المستقبل عند رؤيته وقت حدوثه .

إنه لمن الخطأ أن نعدّ « الاعتقاد » — أعنى الرأى الذى يتكون فى الذهن عن شىء ما — ضربا من الحوادث التى تحدث ، لأن الاعتقاد يختلف نوعا باختلاف العامل الذى عمل على تكوينه ، فالاعتقاد الناشىء عن إدراك حسى أو عن تذكر ، يختلف عن الاعتقاد الذى يتضمن توقعا نتوقعه فى لحظة مقبلة ؛ فإذا نظرت إلى جدول السكة الحديدية ورأيت — وهذا إدراك حسى — جملة تقول إن القطار يغادر محطة القاهرة فى الساعة العاشرة صباحا ، نشأ عندك « اعتقاد » بوجود هذه الجملة فى الجدول الذى أمامك ، وهو اعتقاد يتأيد لك صدقه بمجرد النظر إلى الجدول ، ولا ينتظر التأييد بما عساه أن يحدث فى المستقبل ، أما اعتقادك بأن القطار سيغادر المحطة المذكورة فى الساعة المذكورة فعلا ، فمن نوع آخر ، لأن تأييده لا يكفى فيه مجرد النظر إلى ما هو مكتوب فى الجدول ، بل لا بد له من حوادث تحدث فى المستقبل (وهى قيام القطار فى الساعة المذكورة) ليتم تصديقه ؛ وهكذا ترى وسيلة تحقيق الاعتقاد تختلف باختلاف الحالات ، فقد تكون الوسيلة تذكّرا لما قد وقع فى الماضى فى خبرتك أنت ، أو قد تكون إدراكاً حسياً لما هو قائم أمامك من حوادث ، أو قد تكون انتظاراً لما سيحدث فى لحظة معينة من المستقبل ؛ ثم قد لا تكون وسيلة تحقيق الاعتقاد واحدة من هذه الأنواع الثلاثة ، كما فى اعتقادنا بأن قيصر قد عبر نهر روبكون ، فهاهنا ليس لديك فى خبراتك الماضية ما تتذكره ، ولا فى إدراكاتك الحسية ما توجه حواسك إليه ، ولا فى مستقبلك ما تتوقعه ؛ بل الأمر هنا أمر استدلال ، إذ نستدل من شىء حاضر شيئاً آخر لا بد أن يكون قد وقع فى

الماضى ؛ ولم أذكر شيئاً عن معتقداتنا فى مجال المنطق والرياضة ، فبعض هذه المعتقدات لا بد أن يجىء قبوله أو رفضه عن غير طريق الاستدلال ، ومع ذلك فليست هى مما تستند فى القبول أو الرفض إلى أحد الأنواع الثلاثة المذكورة : تذكُّر الخبرة الماضية ، والإدراك الحسى لما هو راهن ، وتوقع ما عساه أن يحدث فى المستقبل .

ويمكن تقسيم موضوع الحق والباطل إلى الأقسام الفرعية الآتية :

١ ــ النظرية الصورية : إذا عرفنا معنى المفردات التى تؤلف القضية ، فما الذى يقرر لنا إن كانت القضية صادقة أو كاذبة ؟

٢ ــ النظرية السببية : هل يمكن التمييز بين الصدق والكذب فى القضايا (ا) بأسبابها (ب) بنتائجها ؟

٣ ــ العناصر الفردية والاجتماعية : الجملة حادث اجتماعى لأنه فى حوزة من يشاء ، وأما الاعتقاد فشىء يخص الفرد المعتقد وحده ، فكيف يمكن تعريف الاعتقاد إذا لم نلجأ فى تعريفه إلى جملة ؟ ثم ماذا عسى أن تكون طبيعة الاعتقاد إذا لم يكن مؤلفاً من كلمات ؟

٤ ــ الاتساق والصدق : هل يمكن الخروج من دائرة الاعتقادات أو الجمل إلى شىء آخر يبين أنها صادقة على الواقع ، وليست تقتصر على كونها متسقاً بعضها مع بعض ؟ بعبارة أخرى ماذا تكون العلاقة بين القضايا من جهة ووقائع العالم الخارجى من جهة أخرى ؟

إنه لمن العسير غاية العسر أن نباعد بين هذه الأسئلة بحيث لا يتداخل بعضها فى بعض ، فالسؤال الأول منها وهو الخاص بالنظريات الصورية ، يؤدى إلى السؤال الرابع الخاص بالعلاقة بين القضايا والوقائع ؛ مثال ذلك

قولنا « بروتس قتل قيصر » فهذه جملة صادقة وسبب صدقها هو وقوع واقعة معينة ، ألا وهى كون بروتس قتل قيصر ؛ لكن هذا يحصرنا فى دائرة الكلام ولا يخرجنا من نطاقه إلى دائرة الوقائع غير اللفظية ؛ فمثل تلك الوقائع هى السند الذى نستند إليه فى تحقيق صدق الجمل التى تقال عنها ؛ ومن هنا تنشأ المشكلة الرابعة ، على أن هذه المشكلة بدورها تؤدى بنا إلى المشكلة الثانية الخاصة بأسباب ونتائج ما هو صادق وما هو كاذب ، فهاهنا سنبحث عن العلاقة الحيوية بين القضايا والوقائع التى تقابلها ، وهاهنا أيضاً يجب التمييز بين أن نفكر تفكيراً صائباً وبين أن نقول قولا صادقاً ، فأما الحالة الأولى فحالة خاصة بكل فرد على حدة ، وأما الثانية فمسألة اجتماعية لأن الأقوال تكون علنية معروضة للناس ، وهكذا نرى المشاكل الأربع متصلا بعضها ببعض .

وسأبدأ بتناول المشكلة الثالثة الخاصة بالتفرقة بين الاعتقاد من جهة والجملة التى تعبر عن ذلك الاعتقادمن جهة أخرى ، فالجملة صيغة لفظية منطوقة أو مكتوبة الفرض فيها هو أن يسمعها أو يقرأها شخص آخر أو أشخاص آخرون ؛ ولابد من أن تكون الجملة تقريرية تحمل خبراً ، فلا تكون سؤالا ولا تكون أمراً ؛ والصيغة التى تجعل العبارة سؤالا يحدثك عنها النحوى لأنها تختلف فى بنائها من لغة إلى لغة ، وأما التفرقة بين ماهو جملة تقريرية وما هو جملة تحمل أمراً فليست هى بالتفرقة الحادة ؛ ففى الحدائق العامة فى إنجلترا تجد هذه العبارة مكتوبة : « رجاؤنا من الزائرين عدم السير على الحشيش » وأما فى أمريكا فتجد هذه العبارة الآتية أيضاً فى الحدائق العامة : « سر بعيداً عن الحشيش » ؛ والجملتان من حيث الأثر المطلوب معناهما واحد ، ومع ذلك فالإعلان الإنجليزى جملة تقريرية والإعلان الأمريكى أمر ؛ وهكذا ترى أن الجمل التقريرية إذا أريد بها التأثير فى سلوك الآخرين جاءت شبيهة بالأوامر ،

وصفتها المميزة هى محاولتها الوصول إلى غرضها بإثارة « اعتقاد » قد يكون كائناً بالفعل فى ذهن المتكلم وقد لا يكون ، على أنها غالباً ما « تعبر » عن اعتقاد عند المتكلم دون أن ينتظر ليرى أثره فى الآخرين ؛ ولهذا كله نستطيع تعريف الجملة التقريرية بأنها صياغة لفظية إما أن تعبر عن معتقد عند قائلها وإما أن يراد بها أن تخلق معتقداً عند سامعها ؛ فعلينا بعد هذا أن نحدد المقصود « بالاعتقاد » .

« الاعتقاد » كلمة يختلف معناها حسب وجهة النظر التى ننظر منها إلى الموضوع ، فهى من وجهة نظر تحليلية تختلف عنها من وجهة نظر سببية ، ووجهة النظر السببية أهم من الوجهة العلمية ؛ فاعتقاداتنا تؤثر فى أفعالنا على صور معينة ، فكل ما يؤثر على هذه الصور فى سلوكنا نقول عنه إنه « اعتقاد » ، وبهذا نجعل « الاعتقاد » صفة تميز الأفعال الظاهرة لنا فى دنيا المشاهدة ؛ فافرض — مثلا — أن صديقاً اعتاد أن يزور صديقه فى منزله ، ثم رحل هذا الصديق عن منزله ذاك ، وأراد الصديق الأول أن يعاود زيارته فذهب إلى نفس المنزل الأول ، حاسباً أنه لم يزل سكنا لصديقه ؛ فهاهنا نقول إنه فى تصرفه صادر عن « اعتقاد » فى رأسه ، وقد ظهر الاعتقاد فى سلوكه ، فما دامت صورة السلوك واحدة فى الحالتين : فى حالة وجود صديقه فى منزله الأول وفى حالة عدم وجوده فيه ، « فالاعتقاد » أيضاً واحد فى الحالتين ؛ فنستطيع القول بصفة عامة إن الإنسان « يعتقد » فى القضية « س » إذا كان كلما قصد إلى غاية تتصل بـ « س » على نحو ما ، تصرف على صورة من شأنها أن تؤدى به إلى تلك الغاية على فرض أن « س » صحيحة ؛ فإذا طلبت رقما معيناً فى التلفون ، فواضح أن تصرفك الظاهر دال على « اعتقاد » فى رأسك بأن الرقم المطلوب هو رقم المشترك الذى تريده ؛ وهكذا قل فى شتى نواحى سلوكك فى الحياة ، كلها صادر عن « اعتقادات »

سابقة يمكن تفسيرها وتوضيحها عن طريق السلوك الذى هو مُسبَّبٌ ناشىء عن ذلك السبب ؛ وقد يكون الاعتقاد واضحاً فيأتى السلوك المترتب عليه محدداً كذلك ، كما هى الحال فى المثل الذى ضربناه لتونا عند طلبك لرقم معين فى التلفون ، لكنه قد يكون غامضاً وبالتالى لا تتحدد معالم السلوك الذى تسلكه تحقيقا لذلك الاعتقاد ، كالاعتقاد فى مذهب سياسى غير واضح الحدود ، وكالاعتقاد فى الحياة الآخرة وما إلى ذلك ، فلا غرابة أن تجد رجلين يتصرفان تصرفين متناقضين ، ومع ذلك يزعم كل منهما أن تصرفه هذا قائم على أساس اعتقاده فى نفس المذهب السياسى الذى يعتقد فيه زميله ، وهكذا ؛ وكثيراً ما يغير الإنسان من اعتقاده فى أمر معين ، فيتغير بالتالى سلوكه ، مما يدل على أن الإنسان فى الحقيقة لا يفكر وفق ما يسمونه « قوانين الفكر » الثابتة رغم اختلاف الظروف ، بل تفكيره هو مجموعة اعتقادات تتغير فيتغير وجه الحياة العملية تبعا لها .

وعلينا أن نسأل الآن : متى نصف الاعتقاد المعين بأنه حق ومتى نصفه بأنه باطل ؟ أيكون مردّ ذلك إلى الأسباب السابقة على تكوين الاعتقاد أم إلى نتائجه المترتبة عليه ؟ لقد أسلفت القول منذ حين قصير بأن الإنسان يعتقد فى « س » لو رأيناه يتصرف على نحو يحقق له الأغراض التى من شأن « س » أن تحققها على فرض أنها صادقة ؛ فكأننى عندئذ قد فرضت بهذا القول أننا نعرف معنى « صدق » الاعتقاد ؛ وكان مجرى تفكيرى عندئذ يسير على الوجه الآتى : من ملاحظتنا لأفعال شخص معين نستدل اعتقاداته استدلالا قد يكون من العسر والتعقيد بحيث لا يختلف عن اكتشاف كپلر لقوانينه الفلكية من ملاحظته لحركات الأجرام السماوية ؛ وعلى هذا الاعتبار لا تكون « الاعتقادات » البادية فى السلوك الظاهر ، من قبيل « الحالات العقلية » بل تكون بمثابة الخصائص

التي تميز سلسلة الأفعال فى المواقف المختلفة ؛ وبعد أن نتبين الاعتقادات الكامنة فى ظواهر السلوك ، يمكننا بعدئذ أن نصوغها فى ألفاظ ؛ فنقول — مثلا — إن الشخص الفلانى « يعتقد » بأن القطار يغادر محطة القاهرة فى الساعة العاشرة ، إذا رأيته يتصرف التصرف الذى يحقق له هذه الغاية على فرض أن اعتقاده ذاك صواب ، فإذا رأيت سلوكه ، ثم وصفت الاعتقاد البادى فيه وصفاً قوامه جمل لغوية معروفة المعنى ، فإنك بذلك تبلغ المرحلة التى يمكن عندها تطبيق النظريات الصورية ؛ فالألفاظ المعروفة المعنى والموضوعة فى ترتيب معين معروف ، تكون صادقة أو كاذبة بالقياس إلى وقائع وقعت بالفعل ، وعلاقة الجمل بتلك الواقع إنما تنشأ منطقيا عن معانى الألفاظ وهى مفردة ، وعن معانى الجمل وفق قوانين تركيبها ؛ ولو أقمنا المنطق على هذا الأساس كان منطقا قوى البناء .

ونفهم من هذا الذى أسلفناه بأن « الحق » صفة تنصبُّ أولا وقبل كل شيء على التشكيلات اللفظية (أى الجُمل) فإذا وصفنا بها « الاعتقاد » كان ذلك بطريقة فرعية ثانوية ، لأننا — كما أوضحنا — نصل إلى « الاعتقاد » بعد مرحلتين : ملاحظة السلوك فى موقف معين ، ثم وصف ما ينطوى عليه ذلك السلوك فى كلمات تعبّر عن الاعتقاد الذى لا بد أن يكون هو نقطة الابتداء فى تنفيذ ذلك السلوك ؛ فإذا كانت « الجملة » التى نصف بها الاعتقاد « صادقة » كان « الاعتقاد » بالتالى صادقاً كذلك لكن التشكيلات اللفظية التى هى موضع الوصف حين نصفها بأنها « حق » ظاهرة اجتماعية ، وإذن فالجانب الأساسى من جوانب الحق هو الجانب الاجتماعى ؛ ونعود فنقول إن التشكيلة اللفظية المعينة « حق » إذا كانت ذات علاقة معينة بواقعة ما وقعت فى العالم

الخارجى ، لكن أية علاقة هذه وأية واقعة ؟ أحسب أن العلاقة الأساسية هنا هى هذه : تكون التشكيلة اللفظية صادقة إذا تأدّى إليها الشخص الذى يعرف اللغة حين يجد نفسه فى بيئة تشتمل على نفس المعالم التى هى معانى الألفاظ المكونة منها التشكيلة المذكورة ، على أن تكون هذه المعالم مما يدعوه إلى استخدام الكلمات التى تكون تلك المعالم هى معانيها المقصودة ؛ فعبارة « القطار يغادر محطة القاهرة الساعة العاشرة » عبارة صحيحة ، إذا كان الشخص الذى يعرف اللغة العربية ، والذى يقف وسط البيئة المذكورة معالمها ، يتاح له أن ينظر فيما حوله من ظروف ويقول : الساعة الآن العاشرة ، هذه محطة القاهرة ، القطار يتحرك الآن ؛ فهاهنا تستثير معالم البيئة كلمات بعينها عند الشخص المذكور ، كما أن الكلمات المستثارة حين تركب فى عبارات كاملة تكون « صادقة » ما دامت تشير إلى المعالم المحيطة بالمتكلم ؛ وما الذى يسمى « بالتحقيق » العلمى إلا أن يضع الإنسان نفسه فى موقف تنشأ عن معالمه كلمات كانت من قبل مستخدمة لأسباب أخرى .

قد تبدو هذه النظرية السالفة على شىء من الغرابة ، لكنها صيغت لتلائم المشكلة الرابعة من المشكلات الأربع التى أسلفنا ذكرها ، وهى : كيف يتاح لنا الخروج من نطاق الألفاظ إلى نطاق الوقائع التى بفضلها تكون التشكيلات اللفظية صادقة أو كاذبة ؟ بديهى أننا لا نستطيع مثل هذا الخروج على أساس من المنطق وحده ، لأن المنطق بطبيعته حبيس فى دنيا الألفاظ والجمل ؛ وإنما يتاح لنا مثل هـذا الخروج بالنظر إلى علاقات الألفاظ بخبرات أخرى غير الخبرات الراهنة الماثلة ، وهى علاقات سببية ، لأن الرابطة بين الشىء أو الواقعة وبين اللفظ الذى يرتبط به-هى علاقة سببية ذات طرفين وجود أحدهما يستدعى وجود الآخر .

وأود فى ختام هذا البحث أن أتعرض لموضوعين : الأول خاص بالتوفيق الممكن بين المذهب السلوكى والمنطق ؛ فمن الواضح أننا إذ نحاول حل مشكلة تعترضنا ، فلسنا فى جميع الحالات نحاول ذلك الحل على طريقة الفأر فى المتاهة ، أعنى بحركات عشوائية تصيب أحياناً وتخطئ أحياناً حتى نهتدى إلى الصواب ، بل غالباً ما نصل إلى الحل عن طريق « التفكير » أى بعملية لا نقوم فيها بحركة ظاهرة ؛ فما الذى يحدث حين نحل مشكلة ما بالتفكير مصوغا فى جمل ؟ إننا نرتب كلمات جنباً إلى جنب فى صور مختلفة ترتيباً لا نتخبط فيه إلا قليلا ، إذ نحدده بمعرفة لدنيا سابقة ، نعرف بها نوع العبارة التى يحتمل أن يكون فيها حل المشكلة المراد حلها ؛ فإذا وفقنا إلى مثل هذه العبارة ، أخذنا فى أداء أعمال تشير إليها العبارة المذكورة ، فإذا نجح الفعل فى تحقيق الغرض انحل الإشكال ؛ ولا تفهم هذه العملية إلا إذا كان هنالك علاقة ما بين قوانين ترتيب الأفكار من ناحية وقوانين الطبيعة من ناحية أخرى ؛ وما لم يجد السلوكيون هذه العلاقة بين الأفكار وأحداث الطبيعة فلن يصبح بحثهم كاملا ، لأن المذهب السلوكى لا يفسر « التفكير » تفسيراً كاملا إلا إذا أوضح طبيعة هذه العلاقة .

والموضوع الثانى هو التحديد الذى تفرضه اللغة على مدى علمنا بالعالم ؛ فاللغة أداة صالحة لوصف العالم الطبيعى لأنها طبيعية مثله ، ولكنها لا تصلح لوصف العالم الذى يفرض المتصوفة وجوده ؛ وكثيراً ما أدى الخطأ فى فهم طبيعة اللغة إلى خطأ فى فهم الحقيقة الخارجية ؛ وخذ مثلا لذلك الكلمات الدالة على « علاقات » فهنا قد تجد الفيلسوف الذى يفهم هذه الكلمات على أنها دالة على أشياء كسائر الأشياء ، ومن ثم يحدث خلط كثير ؛

فلو قلت « البرق يسبق الرعد » كانت كلمة « يسبق » من نوع يختلف عن كلمتى « برق » و « رعد » لأن هاتين تسميان أشياء على حين أن « يسبق » تدل على « علاقة » لا على « شىء » وقد كنا نستطيع أن نقول « برق رعد » للدلالة على تواليهما ؛ لكن فيلسوفا مثل برادلى يتناول كلمات العلاقات كما لو لم يكن ثمة فرق بينها وبين أسماء الأشياء فينشأ عن ذلك غموض أى غموض ، وهكذا قل فى مذاهب فلسفية كثيرة أخرى .

الفصل الخامس والعشرون

سلامة الاستدلال

ألِفَ العلم أن يعدَّ بعض الوقائع « معطياتٍ أولية » منها « يستدل » إما قوانين أو وقائع أخرى سواها ؛ ولقد مر بنا فى الفصل السابع أن الاستدلال من الناحية العملية أوسع جداً من النطاق الضيق الذى تفرضه النظريات المنطقية ، وأنه ما هو إلا قانون الترابط أو قانون الاستجابات المكسوبة ؛ وسأبحث فى هذا الفصل كيف طور المناطقة هذه الصورة الأولية للاستدلال ، وما هى الأسس التى تسوغ للإنسان — وهو كائن عاقل — أن يمضى فى عملية استدلالية ؛ ولكن ينبغى قبل ذلك أن نبدأ فى توضيح معنى « مُعْطَى أوَّلى » .

لكى نُيَسِّر الأمر ، سنقصر البحث على المعرفة التى يمكن التعبير عنها بألفاظ دون غيرها من ألوان المعرفة ؛ وقد تعرضنا فى الفصل الرابع والعشرين للشروط المطلوبة فى العبارة اللفظية لكى يجوز وصفها بأنها « حق » ، فيكفينا هنا أن نقول إن « المعرفة » معناها « إثبات صيغة لفظية صادقة » وعلى ذلك نستطيع تعريف المعْطَى الأوَّلىّ كما يأتى : « هو صيغة لفظية ينطق بها الناطق نتيجة لمنبِّه دون أن يتوسط فى الأمر أية استجابة مكسوبة غير ما يقتضيه الموقف من علم بطريقة الكلام » .

فلو قبلنا هذا التعريف ، كانت جميع المعطيات الأولية لمعرفتنا بالعالم الخارجى من قبيل المدركات الحسية ، فاعتقادنا بوجود الأشياء الخارجية هو استجابة محفوظة كسبناها فى الشهور الأولى من الحياة ، ومن واجب

الفيلسوف أن يعده استدلالا يتطلب التحقيق لاختبار صدقه ؛ ونظرة سريعة إلى الاستدلال يتبين أنه من الوجهة المنطقية يستحيل أن يكون قاطعاً فى نتائجه ، بل هو فى أفضل حالاته مؤدٍ إلى الاحتمال المرجح ؛ إذ ليس مستحيلا من الوجهة المنطقية أن تكون حياتى حلما واحداً متصلا ، وأن كل هذه الأشياء التى أعتقد فى وجودها فى عالم خارج بدنى إن هى إلا أخيلة فى حلم تنشأ كلها وتحدث كلها داخل رأسى ؛ فإذا رفضنا قبول رأى كهذا ، كان الرفض قائماً على أساس استقرائى ، وهو أساس — كما قلنا — لا يقطع بيقين ؛ فنحن نرى سوانا من الناس يتصرفون على صورة تشبه الصورة التى نتصرف نحن عليها فى المواقف المماثلة ، فنزعم أنه لا بد أن يكون قد صادفهم مثل ما قد صادفنا من مؤثرات ، فأدى ذلك إلى تشابه الاستجابات عندنا وعندهم ؛ وبغير هذا الافتراض الذى نزعم به أن الاستجابات عند الناس إذا تشابهت كانت المنبهات متشابهة (وهو افتراض مرجح الصدق لا يقينى الصدق) لما استطعنا الوصول إلى القوانين العلميـــة ، لأن هذه القوانين قائمة على الاستقراء والتمثيل ، وهما صورتان من الاستدلال تؤديان إلى درجة من الاحتمال لا إلى اليقين ، فاليقين وسيلته الاستنباط وحده ، الذى تكون فيه النتيجة محتواة فى مقدماتها ، ولا تأتى بجديد يضاف إلى تلك المقدمات ؛ فإذا أردنا ألا نتنكر للعلم وقوانينه ، وللعالم الخارجى الواقع ، كان لا بد لنا من دراسة الوسيلة الاستدلالية المستخدمة فى هذا المجال .

ونسوق مثلا بسيطاً للاستدلال الاستقرائى فنقول إننا إذا أحسسنا بالجوع أكلنا صنوفاً معينة من الطعام عرفناها بعمليات سابقة فى خبراتنا الماضية ؛ فالطفل الخالى من خبرة ماضية يضع فى فمه كل ما استطاع أن يسعه ذلك الفم من أشياء ، فيجد نتيجة ذلك سارة حيناً مؤلمة حيناً ، فيكرر السار ويقلع عن المؤلم ، وبهذا يستدل صفات الأشياء التى يصح أكلها وصفات الأشياء

التى لا يصح أكلها ؛ فالخبز يؤكل والصخر لا يؤكل وهكذا ؛ إنه يستقرئ الماضى وخبراته ليهتدى به فى الحاضر والمستقبل ؛ ولكن ما الذى يسوغ للإنسان أن يبنى حاضره ومستقبله على ماضيه ؟ على أى أساس يزعم لنفسه أن الحوادث مطردة على النحو الذى يجعل الحاضر شبيهاً بالماضى ؟ تلك مسألة إن لم تجد اهتماماً عند الناس فى حياتهم العملية ، فهى تلقى الاهتمام من الفيلسوف الذى يتعقب الأمور إلى أصولها .

إنه لاشك فى أن العلم والحياة اليومية على السواء يصبحان مستحيلين إذا لم يعتمد الإنسان على استدلالات استقرائية يتخذ فيها شيئاً علامة على شىء آخر ، فإن وجد الشىء الفلانى توقع أن يوجد معه الشىء الفلانى أيضاً ، لأنه رأى الشيئين فيما مضى مقترنين ، ويتوقع لهما أن يظلا مقترنين فى المستقبل كما كانا مقترنين فى الماضى ؛ بل إن عملية القراءة نفسها وفهم اللغة على وجه العموم كان ليكون مستحيلا لولا افتراضنا بأن المعنى الذى كان لكلمة معينة سيظل لها ؛ وإننا لنتصرف فى حياتنا بناء على هذا الافتراض ، فترى لافتة تقول لك إن دكان الحلاق فى الدور الأول من البناء ، وتريد الحلاقة ، فتصعد إلى الدور الأول ، ولا تقول لنفسك : من أدرانى ألا تكون هذه الكلمات مستعملة على غير ما رأيتها مستعملة فى خبراتى الماضية ؟

ومبدأ الاستقراء صياغته كما يلى : افرض حادثتين ا ، ب (كالبرق والرعد مثلا) وافرض أن الحادثتين تكرر حدوثهما متعاقبتين عدة مرات ، وأن نقيض هذا التتابع لم يحدث قط ، فتظل تزداد ترجيحا حتى توشك على اليقين بأن ا إذا حدثت فستعقبها ب كما كان شأنهما فيما مضى ؛ ذلك هو مبدأ الاستقراء ؛ وليست العبرة فى الاستقراء العلمى أن تكثر الأمثلة ، بل العبرة بما نختاره من الأمثلة اختياراً موجهاً لتجىء أكثر دلالة على ما نريد

الدلالة عليه ، وحتى فى حياتنا العملية اليومية تجد أن المهم فى الأمثلة التى تمر بخبراتنا ليس هو مجرد الكثرة بل هو قوة التأثير للمثل الواحد ؛ فالطفل تكفيه مرة واحدة تحترق فيها إصبعه بلهب الشمعة ليعمم لنفسه الحكم عن لهب النار وما يفعله فى الأصابع .

مهمة الاستقراء المنطقية هى أن يبين أن قضية مثل « ا دائماً تصحب أو تسبق ب » هى قضية مرجحة الصدق ، وأن علمنا برجحان صدقها قد جاءنا بعد دراسة الحالات التى تقترن فيها ا ، ب على شرط أن تكون هذه الحالات قد أُحْسِنَ اختيارها أو أن تكون كبيرة العدد » .

ولشرح الاستقراء أبدأ به كما تركه چون ستيوارت مل ؛ فقد صاغ أربعة قوانين للاستقراء بوساطتها نعلم أن ا ، ب مرتبطتان ارتباطاً سببياً ، وذلك بعد أن نستعرض الأمثلة الملائمة ؛ لكن هذا يتضمن اعترافاً منا بأن قانون السببية قانون سليم ؛ ومعنى هذا الاعتراف من جهة أخرى أن الاستدلال الاستقرائى يصبح استدلالا استنباطياً كالقياس الأرسطى ، تكون له مقدماته التى منها ننتزع النتائج ؛ وتفصيل ذلك هو كما يأتى على وجه التقريب : إننا نعرف أن ب لا بد أن يكون لها سبب ، ولا يمكن أن يكون سببها هو ج أو د أو هـ الخ لأن الملاحظة أو التجربة قد دلت على أن هذه العوامل قد توجد بغير ب ، على أننا من ناحية أخرى لانستطيع أن نوجد ا بغير أن تصحبها أو تتبعها ب ؛ ولو كانت ا ، ب مما له مقدار يزيد وينقص ، لوجدنا أنه كلما زادت ا زادت معها ب ؛ وبهذه الطرق نُبْعِدُ كل الأسباب الممكنة بحيث لا يبقى أمامنا إلا ا ؛ وعلى ذلك فإن كان لا بد لـ « ب » من سبب ، فسببها هو ا ؛ وأنت ترى من ذلك أن الاستقراء على هذه الصورة مرتكز على الاعتراف بوجوب أن يكون للظاهرة سبب ، وما علينا بعد ذلك إلا أن نحدد هذا السبب ، وإذن فلو أردنا أن نطمئن

من الناحية المنطقية أن الاستقراء موثوق به ، وجب أن نقيم البرهان على صدق الزعم الأول الذى زعمناه ، وهو التسليم بقانون السببية ، فهل صحيح أنه لا بد لكل ظاهرة من سبب يسببها ؟ أما چون ستيوارت مل فيظن أن هذا الزعم قد قام عليه البرهان فعلا ولا داعى إلى برهان جديد ، إذ قد دلت الأمثلة التى لا حصر لعددها مما قد شهدناه فى مجرى الحياة من تجارب أن السببية رباط قائم بين الظواهر ، فقد مرت بنا حوادث بغير حصر لاحظنا فيها أن الحادثة منها لا تحدث إلا إذا سبَّبَ حدوثها سبب ، وفى الوقت نفسه لم نجد حادثة واحدة تحدث بغير سبب ، فرجحنا صدق المبدأ العام وهو أن لكل حادثة سبباً ، ثم أقمنا الاستدلال الاستقرائى على هذا الأساس ؛ لكننا نسأل : هل مجرد كثرة الأمثلة تصلح أساساً للاستقراء ؟ وإن لم تكن تصلح فهل هناك أساس آخر ؟ هذا هو السؤال الذى يتصدى له « كينز » Keynes فى كتابه « بحث فى الاحتمال » Treatise on Probability

يعتقد كينز أن الاستقراء يجوز أن تزداد درجة احتماله بعدد ما يساق من الأمثلة ، لا لمجرد كون الأمثلة كبيرة العدد ، بل لأن كثرة العدد تقتضى الترجيح بأن تلك الأمثلة الكثيرة لا تحمل شيئاً مشتركا بينها سوى الخصائص التى تكون عندئذ موضع النظر ؛ فافرض مثلا أننا نبحث عما إذا كانت صفة ما (ا) مرتبطة دائماً بصفة ما (ب) ، فنجد أمثلة تكون فيها ا ، ب مرتبطتين ، ولكن قد يحدث كذلك أن تكون هنالك صفة ثالثة (حـ) موجودة فى الأمثلة كلها ، وربما كانت (حـ) هذه هى ذات الصلة المطردة مع (ب) بحيث يكون الصواب هو أن نقول « إن كل ب يصحبها أو يتبعها حـ » لا أن نقول « إن كل ب يصحبها أو يتبعها ا » فإذا اخترنا الأمثلة على نحو لا يجعل فيها شيئاً مشتركا إلا اقتران ا ، ب بغير حضور صفة ثالثة معهما ، كنا أقرب إلى الصواب عند ما نقول إن ا ، ب

مقترنتان دائما ؛ فإذا كانت الأمثلة المختارة كثيرة العدد جداً ، فعندئذ حتى لو لم نكن نعرف أن ليس بينها عنصر مشترك سوى اقتران ا ، ب ، إلا أننا نزداد ترجيحاً بأن الجانب المشترك هو هذا الاقتران بين ا ، ب لا أي شيء سواه ؛ وتلك — في رأي كينز — هي القيمة الوحيدة لكثرة عدد الأمثلة المختارة — وبديهي أن الاستقراء لا يكون ذا فائدة تذكر ما لم تكن نتائجه أقرب إلى الصواب منها إلى الخطأ ، فإن لم تكن تلك النتائج يقينية — وهي لا يمكن أن تكون كذلك — فلا أقل من أن تتيح لنا الأمثلة المختارة نتيجة مرجحة الصواب .

الفصل السادس والعشرون

الأحداث والمادة والعقل

كل شيء في الوجود مؤلف من أحداث ، هذه هي النظرية التي أميل إلى الأخذ بها ؛ و « الحادثة » – كما أفهمها – هي شيء يستغرق مدة زمنية صغيرة محدودة ، ويشغل حيزاً مكانياً صغيراً محدوداً كذلك ؛ أو إن شئت فقل إنها شيء يشغل حيزاً محدوداً من الزمان المكاني كما هو الرأي عند نظرية النسبية ؛ ولو كان للحادثة أجزاء فهذه الأجزاء هي بدورها حوادث ؛ وكون الحادثة تملأ قدراً محدوداً من الزمان المكاني ليس في ذاته برهاناً على أن لها أجزاء ، وليست الحوادث شيئاً مصمتاً لا يُخْتَرَم كما كانوا يفترضون في ذرات المادة الصلبة ، بل إن كل حادثة في الزمان المكاني تتداخل فيها حوادث أخرى ، وليس لدينا ما يسوغ الافتراض بأن الحادثة كائنة ما كانت شيء مركب من عدد لا نهاية له من الأجزاء ، بل إنه ليجوز لنا القول عن أية حادثة بأنها مركبة من عدد معلوم من الأجزاء دون أن يتناقض هذا القول مع ما نعلمه عن العالم من حقائق ، وإني وإن كنت لا أعلم إن كان هذا القول عن الحوادث يصور الواقع أو لا يصوره ، ولكنه فرض أفرضه ، وهو أبسط من أي فرض ممكن آخر ، ولا أجد ما ينفيه ، ولهذا فسأسلم به على اعتبار أنه فرض عملي مفيد ، ثم أطبقه على الوجه الآتي :

رؤيتك لمعة البرق حادثة ، وسماعك صوت عجلة السيارة وهي تفرقع حادثة ، وشمك رائحة بيضة كريهة حادثة ، وإحساسك ببرودة ضفدعة

حادثة ، هذه كلها حادثات مما يجوز اعتباره معطيات أولية بالمعنى الذى قدمناه فى الفصل الخامس والعشرين ، وبناء على القواعد التى أسلفنا ذكرها فى ذلك الفصل يمكن أن نستدل حدوث أحداث غير المعطيات الأولية ، وأنها تحدث بعيداً عن أجسادنا بحيث لا تتصل بها جواسنا اتصالا مباشرا ، على أن بعض هذه الحوادث المستدلّة بالنسبة إلينا قد يكون هو نفسه معطيات أولية لسوانا ، وقد لا يكون معطيات أولية لأحد على الإطلاق إذا لم يكن هنالك من الناس أحد يمسها بحواسه مساً مباشرا ، فإذا لمع البرق مثلا كان هنالك اضطراب كهربىٌّ مغناطيسى مؤلف من حوادث تنتقل من مكان حدوث البرق حتّى تصل إلى عين إنسان أو حيوان فيرى صاحب العين لمعة ، وعندئذ يكون هذا الإدراك الحسى للمعة الضوء استمراراً للسلسلة التى تمتد من مكان حدوث البرق إلى مكان جسم المدرِك كما يكون هذا الإدراك الحسى بمثابة المعطى الأولى الذى نكون منه مقدمات تتيح لنا بعد ذلك أن نستدل منها أحداثاً أخرى لا تقع على حسنا وقعا مباشراً .

إننى أزعم أن كل حادثة تشغل حيزا مكانياً زمانياً ، يمكن انقسامها إلى عدد معلوم من الأحداث الصغرى ، والحادثة الواحدة من الأحداث الصغرى تشغل بدورها حيزاً من المكان الزمانى ؛ حتّى يصل بك التحليل إلى النقطة التى هى الحد الأدنى من المكان ، وإلى اللحظة التى هى الحد الأدنى من الزمن ، تجدهما مركبات من حوادث ؛ ولا فرق بين قطعة المادة وبين الجزىء المكان زمانى إلا فى أن قطعة المادة مركبة من حوادث أشد تركيباً وتعقيداً من الحوادث التى تتألف منها « النقطة اللحظة » — أى الجزىء الذى هو نقطة فى مكان ولحظة فى زمان معاً .

وهنالك اليوم رأيان مختلفان بعض الاختلاف فى تفسير المادة ؛ أحدهما

يناسب دراستنا لبناء المادة الذرى ، والآخر يناسب النظرية العامة للنسبية من حيث هى نظرية تفسر الجاذبية ؛ وللرأى الأول صورتان : إحداهما مستمدة من هيزنبرج Heisenberg والأخرى من دى برويلى De Broglie وشردنجر Schrödinger ، وهاتان الصورتان مترادفتان من الوجهة الرياضية ، غير أن التعبير عنهما يختلف فى إحدى الصورتين عنه فى الأخرى اختلافا ظاهراً ، فهيزنبرج يعد قطعة المادة مركزاً تنبعث منه إشعاعات إلى الخارج ؛ وبانبعاثها تضؤل قطعة المادة تدريجا حتى تفنى ؛ وأما الإشعاعات المنبعثة فهى كأشعة الضوء ، قوامها مجموعات من أحداث وليست هى بمثابة التغيرات التى تطرأ على « عنصر » ثابت ؛ ويرى دى برويلى وشردنجر أن المادة مؤلفة من حركات موجية ، وهو رأى كالرأى الأول يرى فى المادة مجموعات أحداث تحدث مجرد حدوث ، ونخطئ لو زعمنا أنها تحدث للمادة أو لأى شىء سواها ، هى تحدث وكفى ، ولا تحدث لشىء ما .

وأما الرأى الثانى الذى قيل فى تفسير المادة وروعى فيه أن يلائم النظرية العامة للنسبية فى تفسيرها للجاذبية ، فهو أيضا يرد المادة إلى مجموعات من أحداث تحدث ، وينفى كونها عنصرية ذات تشيؤ وتصلب ، فقطعة المادة هى فى نهاية الأمر علاقات رياضية تصل أحداثا بعضها ببعض على نحو يجعل منها وحدة .

لقد كان الرأى التقليدى يجعل لعناصر المادة ثباتاً ودواماً ، لكن هذا الثبات وهذا الدوام قد أصبح اليوم أمراً تقريبياً لا مطلقاً ؛ فالمادة مكونة من كهارب موجبة وسالبة — الكترونات وبروتونات — وقد يجتمع الألكترون والبروتون فيفنى أحدهما الآخر ؛ وحتى إن دامت الإلكترونة أو البروتونة فهو دوام يختلف عن الدوام الذى كان ينسب إلى المادة قديماً ، فقد تدوم الموجة فى البحر زمناً طويلا أو قصيراً ، ولكنها آيلة إلى زوال ؛ فهذه

الموجات التى أراها الآن تتكسر على الشاطئ ربما كانت آتية من البرازيل ، ولكن هذا لا يعنى أن « شيئاً » ما قد انتقل بذاته وعبر المحيط من البرازيل إلى هنا ، بل كل ما يعنيه هو أن تغيراً قد انتقل ، وكما تصادف الموجة شاطئاً فتتكسر فى نهاية شوطها ، فكذلك يحدث للالكترونة والبروتونة أن تتحطم إذا ما صادفت شيئاً غير عادى فى مجراها .

هكذا أصبح معنى « المادة » فى علم الطبيعة الحديث مجموعة من أحداث تحدث ، دون أن تكون هنالك الحقيقة « العنصرية » الثابتة التى نقول عن تلك الأحداث إنها تحدث « لها » ؛ وإن دارسى الفلسفة ليعلمون قصة الدكتور چونسون حين قيل له إن باركلى قد أنكر وجود المادة وسئل كيف تفند رأيه هذا ؟ فركل چونسون حجرا بقدمه حتى ارتدت القدم قائلا : أفنده هكذا ؛ يعنى أنه يكفى لقدم الراكل أن تصطدم بحجر لكى يكون ذلك برهانا كافيا بوجود المادة الصلبة فى الخارج ؛ ولكن لو اطلع چونسون على نتائج علم الطبيعة الحديث وعرف أن قدمه لم تمس الحجر قط ، وأن القدم والحجر كليهما إن هما إلا مجموعتان معقدتان مركبتان من حركات موجية ، لما اعتد بطريقته فى تفنيد رأى باركلى فى المادة ؛ وكان الزعم فى إحساساتنا ، بناء على الرأى القديم فى المادة ، أن الأشياء المادية هى التى تسبب حدوث الإحساسات فى حواسنا ، كأنما السبب والمسبب أمران جد مختلفين ، ففى الخارج مادة وفى داخل الإنسان إحساس من نوع مختلف ؛ أما والمادة والإحساس معا مجموعات من حوادث ، فقد التقت المادة بالعقل على أساس واحد ؛ وغاية ما فى الأمر أن مجموعات الحوادث التى هى مادة تتصف بخصائص غير الخصائص التى تتصف بها مجموعات الحوادث التى هى عقل ، على أن هذا الاختلاف ليس فى طبيعة الحوادث هنا أو هناك ، بل إنه

اختلاف ينشأ من تغير فى السياق ، ولو نزعنا حادثة ما عن سياقها لما عرفنا أمادة هى أم عقل ، لأنها تصلح أن تكون هذا وتلك معا :

وإذا كان الناس قد تخبطوا فى حقيقة المادة تخبطا كثيراً ، فلم يكن حظ العقل عندهم بأحسن من ذلك إلا قليلا ؛ فوصفنا حالة ما بأنها « عقلية » ليس ذا دلالة محـــددة ، نعم إن هناك مجموعة هامة من الحوادث — وأعنى بها المدركات الحسية — يجوز لنا أن نطلق عليها كلها صفة « العقلية » لكننا لا نستند إلى أساس مكين إذا نحن زعمنا أن ليس هنالك من الحوادث « العقلية » سوى المدركات الحسية ، ومع ذلك نراه أمراً عسيراً أن نجد أى مبدأ نستعين به على معرفة أى الحوادث الأخرى يمكن أن تسلكها مع المدركات الحسية فى كونها مجموعة عقلية ؛ ولعل أبرز الخصائص التى تميز العقل هما الاستبطان والذاكرة ؛ غير أن الذاكرة فى بعض صورها — كما قد رأينا من قبل — نتيجةٌ لقانون الأفعال المنعكسة المشروطة ، وهى صفة تخص النسيج الحى أكثر مما تخص العقل ؛ وكذلك قد رأينا من قبل أن المعرفة يتعذر تمييزها من مجرد الحساسية ، والحساسية خاصةٌ تتميز بها الأجهزة العلمية ؛ والاستبطان صورة من صور المعرفة ، لكننا لو دققنا فيه النظر ألفيناه لا يزيد على كونه حذرا فى تأويل « المعرفة » المألوفة ؛ فإذا صحب فيلسوفٌ ابنه إلى حديقة الحيوان ، ونظر كلاهما إلى فرس البحر ، فبينما يقول ابن الفيلسوف : « هذا هو فرس البحر » ، ترى الفيلسوف أكثر من ذلك حذرا فيقول : « هذه بقعة ذات لون معين وشكل معين ، وربما كانت مرتبطة بمجموعة من الأسباب الخارجية على النحو الذى يكوّن ما يسمونه فرس البحر » ؛ ففى قول الفيلسوف إن ما يراه بقعة لونية ذات شكل خاص ، ممارسة منه للاستبطان بالمعنى الوحيد الذى أفهم به

هذه الكلمة ، وأعنى بذلك أنه يلتزم فى معرفته حدود ما يجرى فى مخه هو من أحداث ، ويجتنب كل ضروب الاستدلال المنبنية على تلك الحوادث ؛ فإذا كان ما ينطبع فيه هو بقعة لونية فلا يجوز له أن « يستدل » بأنه فرس البحر ؛ فالحوادث التى تلم بها المعرفة الاستبطانية على هذا النحو ، حوادث « عقلية » ، وقد تضاف إليها أشباه لها ، لكنى لا أستطيع أن أجد لمجموعة الحوادث العقلية بأسرها تعريفا يميزها اللهم إلا أن أقول إنها تحدث فى مخ حى ، أو هى — على الأصح — تحدث فى منطقة تجمع بين الحساسية وقانون الأفعال المنعكسة المشروطة ؛ فمن مزايا هذا التعريف أنه يجعل صفة العقلية مسألة تدخل تحت القوانين السببية ، ولا تقصر الصفة على كل حادثة عقلية مفردة ؛ وكذلك هو تعريف يجعل صفة العقلية مسألة اختلاف فى الدرجة لا اختلاف فى النوع .

ولعله من الضرورى أن نعيد القول هنا أن حوادث المخ ليست تعنى أن قطعاً مادية تتحرك هنا وهناك ؛ فلقد رأينا فى موضع سابق أن المادة والحركة كليهما تركيبات يركّبها العقل من مجموعة الأحداث ؛ والأحداث شىء يختلف جد الاختلاف عن المادة المتحركة كما كنا نتصورها ؛ وأعتقد أننا حين نحسّ شيئاً فالذى ندركه عندئذ هو حادث يحدث فى المنطقة التى يشغلها المخ ؛ فلئن كان الإدراك الحسى لشىء ما هو أوضح أنواع المعرفة عندنا ، فهو مع ذلك إدراك لجزء من مادة المخ ، حتى وإن حسبنا أن الذى نراه هو منضدة أو مقعد أو هو الشمس أو القمر الخ ؛ فانظر مثلا إلى ورقة من أوراق الشجر ، فماذا ترى ؟ ترى بقعة خضراء ، وهذه البقعة الخضراء ليست فى العالم الخارجى حيث تكون ورقة الشجر المرئية ، بل هى حادثة تشغل حيزاً معيناً فى المخ أثناء قيامك بعملية الرؤية ؛ وإذن فرؤية الورقة ما هى إلا حدوث بقعة خضراء فى منطقة المخ ، وهذه البقعة تكون مرتبطة

ارتباطاً سببياً بالورقة الخارجية ، أعنى أن هناك سلسلة أحداث تبدأ من نقطة معينة فى المكان الطبيعى الذى تشغله الورقة ، ثم تتتابع حلقات السلسلة إلى عضو الحس فالإدراك الحسى ؛ وإذن فهذا الإدراك حلقة كسائر الحلقات ولو أنه يختلف تأثيراً عن غيره من الحلقات ، بسبب اختلاف المنطقة التى يحدث فيها ؛ أو إن شئت تعبيراً أدق فقل إن آثار تلك الحلقة التى تختلف بها عن آثار غيرها من الحلقات ، هى بعينها الصفة المميزة للمنطقة التى تحدث فيها بالنسبة إلى سائر المناطق لسائر الحلقات .

وعلى ذلك تكون كلمتا « عقل » و « عقلى » مشيرتين إلى فكرتين تقريبيتين عن واقع الأمر ، فكأنهما رمزان اختزاليان يفيدان فى التفاهم العملى السريع ، أما إذا أردنا علما كاملا بتفصيلات الموقف ، فإن كلمة « عقل » وكلمة « مادة » ستختفيان لتحل محلهما قوانين سببية موضوعها مجموعات من أحداث يتصل بعضها ببعض على نحو ما .

فأنت ترى من هذا أن وجهة النظر التى آخذ بها وأدافع عنها ، لا هى بالمادية ولا هى بالعقلية ، بل هى ما أسميه بالواحدية المحايدة (متبعاً فى هذا اقتراح الدكتور شفر H.M. Sheffer) فهى واحدية لأنها تجعل الكون مؤلفاً من « نوع » واحد من القِوام أو من الهيولى ، ألا وهو « الأحداث » ؛ ولكنه مذهب تعددى كذلك لأنه يقبل وجود حادثات كثيرة ، كل حادثة منها — منطقياً — حقيقة قائمة بذاتها .

وأنتقل إلى النظر فى العلاقة بين علم النفس وعلم الطبيعة ؛ فهل إذا تقدم العلم الطبيعى تقدماً بعيد المدى ، شمل مجال علم النفس على اعتبار أن تكون الحقائق العقلية عندئذ هى كأحداث الطبيعة على حد سواء ، يبحثها كلها علم واحد ؟ أو العكس ، فهل إذا تقدم علم النفس تقدماً بعيد المدى ،

شمل مجال علم الطبيعة على اعتبار أن الأحداث الطبيعية كما ندركها إن هى إلا حوادث عقلية فى مخ مدركها ؟ فقد يكون الإنسان مادى المذهب، لكنه مع ذلك يجعل علم النفس علما مستقلا ، وهذه هى وجهة النظر التى أخذ بها الدكتور برود Broad فى كتابه الهام « العقل ومكانه من الطبيعة The Mind and its Place in Nature » ، إذ يذهب إلى أن العقل مركب مادى غير أن له من الخصائص ما يستحيل — حتى من الوجهة النظرية — أن تُستَدل من خصائص أجزائه التى منها يتكون ؛ وهو فى ذلك يشير إلى أن المركبات غالبا ما تكون ذات خصائص لا يمكن — فى هذه المرحلة العلمية التى بلغناها — أن تُستَدل من خصائص أجزائها وعلاقاتها بعضها ببعض ؛ فللماء خصائص كثيرة يستحيل استدلالها من خصائص الهيدروچين والأوكسچين ، حتى لو فرضنا أننا نعرف تركيب ذرة الماء معرفة أكمل من معرفتنا لها اليوم ؛ وخصائص الكل التى لا سبيل إلى استدلالها من خصائص أجزائه وعلاقاتها بعضها ببعض ، يسميها الدكتور برود بالخصائص « الطارئة emergent » ؛ وعلى هذا الأساس فهو يرى أن العقل ذو خصائص « طارئة » يختص بها الكل ولا تُستدل من خصائص الأجزاء التى يأتلف منها ذلك الكل ؛ وإلى هذا الحد يكون علم النفس علما مستقلا عن علم الطبيعة وعلم الكيمياء ؛ فخصائص العقل « الطارئة » هذه تكتشف عن طريق ملاحظتنا للعقول ، ولا تستدل من قوانين الطبيعة والكيمياء ؛ هذا رأى هام وعلينا أن نبحثه .

إن النتيجة التى انتهينا إليها من أن الوحدة المادية ليست هى نهاية الشوط ، بل هى بدورها تنحل إلى مجموعة أحداث ، أقول إن هذه النتيجة من شأنها أن تغير موضوع الخصائص « الطارئة » بعض الشىء ؛ فعلينا أن نسأل : هل تطرأ المادة بازغة من الحوادث ؟ وهل يطرأ العقل بازغا من الحوادث؟

فإن كانت الأولى ، فهل يطرأ العقل من المادة ، أو هل يُستَدَلُّ من خصائص المادة ؟ أم أن الحقيقة لا هذا ولا ذاك ؟ وإن كانت الثانية فهل طرأت المادة من العقل ، أو هل تُستَدَلُّ من خصائص العقل ؟ أم ان الحقيقة لا هذا ولا ذاك ؟ إننا بالطبع نسأل هذه الأسئلة على افتراض أن العقل والمادة كليهما ناشئ عن حادثات ، وإلا فلا وجه لإلقاء هذه الأسئلة .

والسؤال موضوعا فى عبارة أخرى هو هــذا : هل يمكن التنبؤ — ولو نظرياً — من قوانين الأحداث أنه لا بد أن يكون هنالك وحدات مادية تتبع القوانين التى تتبعها المادة فى الواقع ؟ أم هل المادة حقيقة جديدة مستقلة بذاتها منطقياً وسبيل إلى استدلالها من سواها ؟ جوابى على ذلك أننا — نظريا — نستطيع إقامة البرهان على أنها ليست مستقلة بذاتها ، وأنها تستدل مما هو آصل منها ، وأعنى به مجموعات الأحداث .

وأما العقل فلا شك فى نشأته من حادثات ؛ فالعقل مجموعة أحداث نصفها بأنها « عقلية » لتَمَيُّزِها بخصائص معينة ذكرناها فى مواضع سابقة ، وليس هو بالحقيقة القائمة بذاتها كما كان يقال قديماً عن « الذات » وقد كنا عرَّفنا صفة « العقلية » التى نصف بها الأحداث التى منها يتكون « العقل » بأنها صفة كون الأحداث تحدث فى منطقة تجمع بين الحساسية وقانون الأفعال المنعكسة المشروطة معا ؛ وهذا معناه أن الحادثة العقلية هى تلك التى تحدث فى مخ حى ؛ وللعقل بعد ذلك صفتان هامتان ، هما : أولا اتصاله بجسم معين ، وثانيا كونه ذا وحدة تجربية واحدة ؛ أما الصفة الأولى فطبيعية وأما الثانية فنفسية ؛ فلنبحث فى كل من هاتين الصفتين واحدة بعد الأخرى ، لعلنا نجد فيهما تعريفاً يحدد لنــا المقصود بكلمة « عقل »

ففى الجانب الطبيعى نبدأ بحثنا بملاحظة هامة وهى أن كل حادثة عقلية نحيط بها علماً ، تكون فى الوقت نفسه جزءاً من تاريخ جسم حى ، ونحن نعرف « العقل » بأنه مجموعة الأحداث العقلية التى منها يتألف جزء من تاريخ جسم حى معين ؛ وأما ما هو الجسم الحى فتعريفه يكون على أساس كيميائى ، والكيمياء بدورها يمكن ردها إلى فزياء من الوجهة النظرية ، على الرغم من أن العمليات الرياضية التى يقتضيها هذا التحويل غاية فى العسر والتعقيد ؛ على أن من الحقائق التى تدل عليها التجربة أن السببية الذاكرية (أى حين تكون الذاكرة سبباً فى استحداث حادثة عقلية فى اللحظة الراهنة) تكاد تكون صفة مقصورة على المادة حين تتألف من بنية كيميائية خاصة ؛ لكن هذا القول نفسه يمكن أن يقال عن المغناطيس أيضاً ، أى أنه صفة تقتصر على حالة خاصة فى بنية المادة ؛ فحتى اليوم ليس فى وسعنا أن نستنبط الخصائص المغناطيسية للحديد مما نعلمه عن بنية ذرة الحديد ، ومع ذلك فلا سبيل إلى الشك فى أنه لو أتيحت لنا المعرفة الكافية والمهارة الرياضية الكافية لاستطعنا أن نستنبط من كيفية بناء ذرة الحديد الخصائص المغناطيسية للحديد ؛ وكذلك لو أتيحت لنا المعرفة الكافية والمهارة الرياضية الكافية لاستطعنا أن نستنبط من كيفية بناء المادة الحية خصائص عملية التذكر ؛ نعم لو عرفنا المادة الحية معرفة كافية لجاز أن نستدل من تلك المعرفة أنه لو تغيرت طريقة بناء المادة الحية على صورة معلومة لتغيرت ظاهرة التذكر عند الكائن الحى على نحو معلوم ؛ وإذا كان ذلك ، فلا يعود محالا علينا أن نبنى كائنات حية أكثر من الإنسان الحالى ذكاء .

وأما تعريف « العقل » من الجانب النفسى ، فهو أنه مؤلف من جميع الأحداث العقلية المتصلة بحادثة عقلية معينة اتصالا يقوم على رباط هو الذى

نطلق عليه اسم « الخبرة » ، وهى كلمة نعنى بها السببية الذاكريّة ؛ لكن هذا التعريف بحاجة إلى مزيد من التهذيب ليصبح تعريفاً دقيقاً ؛ فالمقصود بالحادثة العقلية هنا حادثة يشترط فيها أن تكون ذات آثار ذاكريّة ، وعلى هذا الاعتبار فلا نعدّ انقباض إنسان العين — مثلا — حادثة عقلية ، لأنه لا يشتمل على عملية من الذاكرة مما من شأنه أن يستحدث أثراً ؛ فليس يكفى للحادثة لكى تكون عقلية أن تكون لها أسباب من الذاكرة ، بل لا بد لها كذلك أن تكون مما يخلّف بعده أثراً فى الذاكرة ؛ ولهذا فالأحداث الأخيرة فى مجرى حياة الإنسان — أى الأحداث التى تحدث قبيل موته — لا تعدّ فى الحقيقة أحداثاً عقلية ؛ حتى وإن تكن ذات أسباب من الذاكرة ، لأنها لن تخلّف بعــدها أثراً فى الذاكرة ، اللهم إلا إذا افترضنا بأن للحياة الإنسانية امتداداً بعد الموت ، يكون لها فيه نفس الخصائص التى كانت لها إبان الحياة الدنيوية ؛ ومهما يكن من أمر فى هذا الصدد ، فسنجعل تعريفنا « للخبرة » التى تنتمى إليها حادثة عقلية معينة ، هو أنها مجموعة الأحداث العقلية التى يمكن الوصول إليها من تلك الحادثة المعينة عن طريق سلسلة سببية قوامها الذاكرة ؛ وهذه السلسلة السببية التى تتلاحق فيها التذكرات ، قد تنتقل فى سيرها من خلف إلى أمام ، أو من أمام إلى خلف ، أو مرة كذا ومرة كذلك ؛ ويمكن تشبيه وحدة « الخبرة » على هذه الصورة بنقطة تتقاطع فيها السكك الحديدية ، حيث يمكن للقاطرة أن تسير على أى خط من الخطوط المتقاطعة خلال نقطة التقاطع ، فما دامت هذه الخطوط على تفرعها فى اتجاهات مختلفة تتلاقى فى نقطة مشتركة ، فهى تكون مجموعة واحدة ، وهكذا قل فى حادثة عقلية تتفرع منها عن طريق الذاكرة عدة خطوط من الأحداث الأخرى ، لكنها كلها تتلاقى عند تلك الحادثة

المعينة ، فهذه عندئذ تكون ما نسميه « بالخبرة » الواحدة ، أو ما نسميه « بالعقل » منظوراً إليه من الناحية النفسية لا من الناحية البدنية .

قد عرفنا « العقل » منظورا إليه من ناحية الأحداث البدنية ، ثم عرفناه منظوراً إليه من ناحية الأحداث النفسية ؛ وكان تعريفنا الثانى له قائماً على أساس الذاكرة من حيث هى سبب ونتيجة ؛ لكننا لا نستطيع أن نكون على يقين من أن كافة الحوادث العقلية المتصلة بجسم واحد معين ، يرتبط بعضها ببعض برابط السببية الذاكرية ، ولهذا فليس فى وسعنا أن نكون على يقين من أن تعريفينا « للعقل » ينتجان لنا نتيجة واحدة بعينها ؛ ففى حالات انقسام الشخصية للفرد الواحد ، نجد بعض الآثار الذاكرية — وخصوصاً استعادة الماضى — لا تظهر فى إحدى الشخصيتين ما دامت قد حدثت للشخصية الأخرى ؛ ولكن يجوز أن تكون الشخصيتان معاً مرتبطتين بسلسلة ذاكرية مع حوادث حدثت قبل انقسام الفرد إلى جانبيه ، وبهذا يكون هذا الفرد ذا عقل واحد حسب تعريفنا السالف للعقل ؛ ولكن فى الأمر احتمالات كثيرة أخرى لا بد من أخذها مأخذ الاعتبار ؛ فمن الجائز أن تكون لكل خلية حية فى الجسم حياتها العقلية الخاصة بها ، وأن فئة مختارة فقط من هذه الحيوات العقلية الكثيرة هى التى تلتقى معا لتكون ما نسميه « حياة » هذا الشخص أو ذاك ؛ ويجوز أن يكون « اللاشعور » هو الحيوات العقلية فى الجسم مما لا يأتلف فى تكوين الحياة العقلية للفرد المعين ، وفى هذه الحالة تكون لهذه الحيوات العقلية الدنيا بعض الآثار الذاكرية المتناثرة هنا وهناك مما نستطيع ملاحظته ، لكنها على وجه العموم مفصولة عن الحياة التى نصفها بأنها حياة « واعية » ؛ وفى مثل هذه الحالة تكون الأحداث العقلية المرتبطة بجسم معين أكثر عدداً من الأحداث

العقلية التى تلتقى لتكوّن « العقل » المركزى عند الفرد ؛ على أن هذه كلها احتمالات لا تزيد على تأملات نظرية .

لقد تحدثت منذ قليل عن الحياة التى نصفها بأنها حياة « واعية » ولعل القارئ قد تساءل دهشا لماذا لم أقف حينا عند هذا « الوعى » أو « الشعور » لأجعله موضوع حديث خاص ؛ لكنى لم أفعل ذلك لأنى لا أعدّ « الوعى » نوعا قائماً بذاته ، بل أعدّه ضربا من ضروب الآثار الذاكريّة ، فللذاكرة آثار مختلفات ، بعضها يكون وعيا أو شعوراً ، وبعضها الآخر هو الذى نطلق عيله اسم اللاوعى أو اللاشعور ؛ فإذا قلت إننى « على وعى » بحادثة معينة ، كان معنى ذلك أننى أستعيد هذه الحادثة بالذاكرة بعد حدوثها ولو بلحظة قصيرة الأمد جدا ؛ وإذا قلت عن حادثة إننى أستعيدها بالذاكرة ، كان معنى ذلك أن هنالك رابطة سببية ذاكريّة بين الحادثة المستعادة والتى هى راهنة ماثلة الآن وبين الحادثة الماضية التى حفظتها الذاكرة وجئت الآن أستعيدها ؛ لكن الحادثات التى لا أستعيدها هى أيضاً مما يجوز أن يكون له آثار ذاكريّة علىّ ، وهذه هى الحالة التى تتمثل ، لا فى حالات الكبت الفرويدى فحسب ، بل تتمثل أيضاً فى جميع العادات التى حفظناها منذ أمد طويل حتى أصبحت الآن حركات آلية ، كالكتابة والكلام ؛ وهكذا ترى أن زيادة الاهتمام بالوعى أو بالشعور ، كان قد أدى إلى أن أحيط « اللاشعور » بشىء من الإلغاز ، مع أنه لا إلغاز هناك ، فكلاهما يندرج تحت نوع واحد ، هو آثار الذاكرة .

إنه لا يهم كثيراً أى التعريفين السابقين « للعقل » نختار ، فافرض أننا اخترنا لأنفسنا التعريف الأول الذى يجعل من العقل مجموعة أحداث عقلية

تكوّن جزءاً من تاريخ جسم حى معين ، أو ربما كان الأصح أن نقول إنها تكون جزءاً من تاريخ مخ حى فى جسم معين ؛ ولنا الآن أن نلقى السؤال الذى يحسم الأمر عما إذا كنا بحكم ذلك التعريف للعقل من أنصار المذهب المادى الذين يقولون إن العقل طارئ طرأ على الأحداث المادية ؛ وسؤالنا هو :

هل العقل تركيبية قوامها وحدات مادية ؟

أحسب أنه لا جدال فى أن الجواب عن هذا السؤال هو بالنفى ؛ فحتى لو كان قوام العقل كافة الأحداث التى تحدث فى المخ ، فليس هو مكوناً من حزَم من هذه الأحداث محزومة فى مجموعات كما يحزمها علم الطبيعة ، أعنى أنه لا يكوّم كل الأحداث التى تكوّن قطعة من مادة المخ ، ثم يكوّم الأحداث التى تكوّن قطعة أخرى وهكذا ؛ فليس الذى يهمنا فى العقل هو مادة المخ ، بل هو ما أسميناه بالسببية الذاكريّة ؛ وهذه تستدعى عودة منا إلى دراسة الفزياء إذا كنا نزعم — وهو زعم لا يبعد أن يكون صواباً — أن السببية الذاكريّة العقلية مردّها إلى آثار تحدث فى المخ ؛ على أن هذه مسألة ما تزال بحاجة إلى بحث : فإذا كانت السببية الذاكريّة نهاية لا يمكن التحليل إلى ما وراءها ، كان العقل ذا حقيقة مستقلة بذاتها عن المادة التى طرأ منها ، أما إذا أمكن تحليل السببية الذاكريّة إلى ما هو أبسط منها — وأعنى تحليلها إلى أحداث مخية مما تدرسه الفزياء ، فالمشكلة عندئذ تزداد عسراً ؛ فكما قد رأينا قبل هنالك بغير شك بعض المعرفة فى مجال علم النفس مما يستحيل علينا أن نردّه إلى مجال الفزياء ؛ ولما كانت هذه النقطة هامة ، فسأعيد هنا ما كنت قد ذكرته فى هذا الموضوع ، واضعاً إياه فى عبارة جديدة :

الفرق بين الفزياء وعلم النفس شبيه بالفرق بين معرفة ساعى البريد عما يحمل من خطابات ومعرفة من أرسل إليهم هذه الخطابات ؛ فساعى البريد ملم بحركات خطابات كثيرة ، على حين أن متلقى الخطاب لا يلم إلا بخطاب واحد أو بعدد قليل من الخطابات ؛ ولنا أن نصوّر لأنفسنا موجات الضوء والصوت التى تدور حول العالم على أنها خطابات وأن ساعى بريدها الذى يعرف اتجاهاتها هو عالم الفزياء ، لكن فئة قليلة من هذه الموجات موجهة إلى كائنات بشرية ، فإذا ما تلقوها وألموا بها كانوا كمن يتلقى خطاباً ويفضه ليعرف محتواه ، وهذه هى مكانة المعرفة النفسية ؛ نعم إن التشبيه هنا بعيد عن الكمال ، لأن الخطابات التى يعنى بها عالم الفزياء — وهى موجات الضوء والصوت — لاتنفك تتغير أثناء رحلاتها ، كما لو كانت العنوانات على ظهورها قد كتبت بمداد سريع الزوال ، ولم تكن قد جففت بالورق النشاف فلبث طول الرحلة على شىء من السيولة ، ثم جاءه المطر فطمس الكلمات بعضها فى بعض ؛ إلا أن التشبيه مقبول إذا أُخذ بظاهره .

ونستطيع دون أن نلجأ إلى تغيير شىء مما ورد فى الفصول السابقة من تفصيلات — باستثناء الفصل الخامس والعشرين — أن نلفت طريق المناقشة لفتة جديدة ، بحيث نجعل المادة بناء قوامه وحدات عقلية ؛ بل إنى لست على يقين من أن مثل هذا القول يجانب الصواب ؛ فهو قول ينشأ دون اعتساف عن النقاش الذى أقمناه على الحقائق الأولية الواردة فى الفصل الخامس والعشرين ، إذ وجدنا هناك أن كافة المعطيات الأولية أحداث عقلية بأدق معنى وأضيقه لهذه الكلمة ، ما دامت تلك المعطيات عبارة عن مدركات حسية ؛ ونتيجة ذلك هى أن كل تحقيق نقوم به لنثبت صدق القوانين السببية ، إنما يتألف من تحقق مدركات حسية متوقعة الحدوث ؛ وعلى هذا فكل عملية استدلالية تجاوز حدود المدركات الحسية (الفعلية أو الممكنة) مستحيلة على

الاختبار التجريبي ؛ وإذن فالحكمة تقتضينا أن نعدّ الأحداث اللاعقلية في مجال الفزياء مدركاتٍ مساعدة فحسب ، لامدركات أساسية ، فلا نزعم أنها ذات وجود فعلى ، بل مهمتها قاصرة على تبسيط القوانين التي تجرى المدركات الحسية على غرارها ؛ وبهذا كله تصبح المادة بناء قوامه مدركات حسية ، وتصبح الميتافيزيقا المأخوذ بها هي في جوهرها ميتافيزيقا باركلي ؛ على أننا إذا لم نسلم بوجود أحداث لاعقلية لأصبحت القوانين السببية مليئة بالغرابة ، فمثلا قد تخفى آلة لتسجيل الصوت فتسجل الآلة حديثاً يدور بين متحدثين ، ومع ذلك تنكر أن يكون هنالك حديثٌ في الواقع ما دمت لا تسمعه بأذنيك في حالته الأولية ، ولم يكن هناك من يسمعه من أفراد الناس ؛ فلا مندوحة لنا عن الاعتراف بوجود الحوادث اللاعقلية في الطبيعة الخارجية ، وألا نقصر اعترافنا على الحوادث العقلية — أى المدركات الحسية — وحدها ، لأن ذلك يعيننا على تفسير علم الفزياء تفسيراً لا يحوطه إلا قليل من الريبة والشك في سلامة استدلالاتنا الاستقرائية .

إن قصر المعرفة على المدركات الحسية وحدها ، وإنكار الأحداث اللاعقلية ما دامت لا تقع في مجال الإدراك الحسى ، وجهة للنظر لها قوتها من الناحية المنطقية ، لكني مع ذلك لا أستطيع أن أروض نفسى على قبولها ؛ وقد تكون الأسباب التي أقدمها تبريراً لموقفي أسباباً ضعيفة لا تَفْضُلُ الحجة التي احتج بها الدكتور جونسون في فعله المشهور حين سئل : كيف تفند فلسفة باركلي القائلة بعدم وجود الأشياء الخارجية ، فركل حجراً بقدمه وقال : أفندها هكذا — فأنا بحكم تكويني لا أجدني قادراً على قبول فكرة تقول إن الشمس لا وجود لها ما دامت مختفية عن الأبصار وراء السحاب ، أو أن اللحم الدفين في الفطيرة سيقفز إلى الوجود قفزاً بغير سابق وجود ، في اللحظة التي تفتح فيها الفطيرة ويكشف عن حشوها ؛ نعم إنني أعلم كيف

يجاب على هذه الاعتراضات منطقياً، وبوصفى رجلا من رجال المنطق أحسب أن الإجابة هنا على شىء من القوة ؛ ومع ذلك فالحجة المنطقية هنا لا تدل أقل دلالة على عدم وجود الأحداث اللاعقلية ، بل كل ما قد تدل عليه هو ألا حق لنا يسوغ اليقين بوجود أمثال تلك الأحداث ؛ على أننى فى واقع الأمر أجد نفسى على اعتقاد ثابت فى وجود الأحداث اللاعقلية ، على الرغم من كل ما يقال لى ليحملنى على وجوب الوقوف إزاءها موقف الشاك .

وهناك إضافة أضيفها فتزيدنى نفوراً من وجهة النظر التى تقصر الوجود على المدركات الحسية وحدها دون الأحداث اللاعقلية ؛ فقد كنا نتحدث فى الصفحات السالفة كما لو كان الإنكار منصباً على أحداث الطبيعة المادية وحدها ، أما وجود الأشخاص الآخرين وإدراكاتهم الحسية فليست محل إنكار ؛ وذلك على أساس أننى إذا استحال علىّ استدلال ما ليس بأحداث عقلية من الأحداث العقلية لاختلافهما فى الجوهر ، فلا يستحيل علىّ أن أستدل من أحداثى أنا العقلية أحداثاً عقلية عند الآخرين لتشابه الطرفين ؛ ولكنى أرى ألا مسوغ لنا يسوغ الأخذ بمنطق كهذا ؛ فلماذا لا نتمسك بمنطقنا إلى آخره ونقول إن استدلال أى شىء كائناً ما كان من إدراكاتنا الحسية أمر محال ، سواء فى ذلك أن يكون الشىء المستدلّ فى الطبيعة اللاعقلية أو فى الحياة العقلية عند الآخرين ؟ ومؤدى ذلك أمر خطير ، وهو ألا أركن فى إثبات أية نظرية إلى ما قد أدركه الآخرون ، وأن يكون سندى الوحيد هو إدراكاتى أنا ؛ فلا سبيل إلى إثبات نظرية فزيائية مثلا إلا إذا كانت مقدماتى التى أستند إليها هى مدركاتى الذاتية لا مدركات أى إنسان سواى ، لأن مدركات الآخرين لا سبيل إليها إلا استدلالا من مدركاتى ، وقد قلنا إن ذلك مرفوض . . . وهكذا تؤدى بنا وجهة النظر السابقة إلى انحصار الإنسان فى ذاته فلا شىء فى الوجود إلا ذاته ، ولا سبيل

أمام هذه الذات المغلقة على نفسها أن تتصل بشيء سواها ؛ فإن كان تفنيد هذا الرأى صعباً ، فأصعب منه قبوله ؛ ولقد وصلني ذات يوم خطاب من فيلسوف يعتقد فى انحصار الذات فى نفسها ، وفاته أن هذا الرأى يقتضى ألا يعتقد فى وجود أحد سواه ، ففيم إذن إرساله الخطاب لمن ليس له وجود ؟ وهكذا ترى أنها نظرة يصعب على الإنسان الاعتقاد فى صدقها بحق حتى عند أولئك الذين يزعمون أنهم يعتقدون فى صدقها .

ولنا أن نخطو خطوة أخرى فنقول إن الماضى لا يمكن تحقيقه إلا بطريق غير مباشر ، وذلك عن طريق آثاره فى المستقبل ؛ وعلى ذلك فالحذر المنطقى الذى كنا نتحدث عنه لا بد أن يؤدى بنا إلى الامتناع عن إثبات أى شىء مما قد حدث فى الماضى ، فلا حق لنا فى الاعتراف بأن هنالك ماضياً على الإطلاق ؛ وغاية ما نستطيعه هو أن نتخذ من أحداث الماضى فروضاً نفرضها لنستعين بها على صياغة القوانين التى تنطبق على أحداث المستقبل ؛ لا بل إن هذا المستقبل نفسه يدخل فى نطاق المستحيل ، لأنه لم يحدث بعد ، وأنا منحصر بإدراكى فيما هو واقع الآن ؛ فلا الماضى أستطيع الحكم عليه ، ولا المستقبل أستطيع تحقيقه قبل وقوعه ؛ ولهذا كله لست أرى ما يدعونى إلى الخجل إذا أنا قررت وجود الأحداث اللاعقلية التى هى من القبيل الذى نستطيع استدلال وجوده من قوانين الفزياء ؛ على أننى أعلم رغم ذلك أن وجهات النظر الأخرى لها ما يسوغ الاعتقاد فيها .

الفصل السابع والعشرون

مكان الإنسان من الكون

سألخص فى هذا الفصل ما قد انتهينا إليه من نتائج أساسية ، ثم أعقب على ذلك بكلمة فى علاقة الإنسان بالكون ، بمقدار ما يسع الفلسفة أن تدلى برأى فى هذا الموضوع غير مستعينة بشىء خارج نطاقها .

تقسم الميتافيزيقا المألوفة العالم المعروف قسمين : عقل ومادة ، كما تقسم الكائن البشرى قسمين : جسم وروح ؛ على أن بعض الفلاسفة — وهم الماديون — يذهبون إلى أن المادة وحدها هى الحقيقة وأما العقل فمن وهم الإنسان ؛ وأما كثرتهم — وهم المثاليون — فيرون — على خلاف ذلك — أن العقل وحده هو الحقيقى ، وأما المادة فوهم لا وجود له ؛ وقد ذهبتُ أنا إلى رأى فى ذلك ، وهو أن العقل والمادة كليهما مركّبان مؤلفان من هيولى تسبق ما هو عقلى وما هو مادى معا ، وأن تلك الهيولى قد تكون عقلا وقد تكون مادة حسب السياق الذى تساق فيه ، وقد أُطْلِق على هذا المذهب اسم « الواحدية المحايدة » ؛ وهو مذهب اقترحه ماخ ثم هذبه وليم چيمس وأيده چون ديوى وپرى Perry ، وأما استعمال كلمة « محايدة » هنا فيرجع إلى شفر Sheffer .

ولما كان الإنسان هو أداة معرفة نفسه ، فلا مناص من دراسته من حيث هو أداة للمعرفة ، وذلك قبل أن نزن قيمة ما يَرِدُ إلينا من العالم الخارجى عن طريق الحواس ؛ لذلك بدأنا فى الجزء الأول من هذا الكتاب بدراسة الإنسان داخل إطار العقائد التى يعتقدها الإدراك

الفطرى ، درسناه كما ندرس آلات قياس الزمن أو آلات قياس الحرارة ، أعنى أننا درسناه باعتباره أداة ذات حساسية تتأثر بظواهر معينة فى البيئة ، إذ أن حساسية الإنسان لبيئته شرط لا بد منه لتحصيل المعرفة .

وفى الجزء الثانى درسنا العالم الطبيعى فوجدنا أن المادة عند العلم الحديث قد فقدت صلابتها وعنصريتها ، إذ حللها العلماء إلى مجموعات ذرية ، كل مجموعة منها تنحل إلى ذرات ، وكل ذرة تعود بلورها فتنحل إلى كهارب موجبة وكهارب سالبة ، ثم مضى العلماء فى التحليل ، فحللوا هذه الكهارب نفسها (الالكترونات والبروتونات) إلى إشعاعات (عند هيزنبرج) أو إلى مجموعات موجية (عند شردنجر) — والنظريتان من الوجهة الرياضية تنتهيان إلى شيء واحد أو تكادان ؛ وليست هذه بالتأملات الميتافيزيقية الجامحة ، بل هى عمليات رياضية رصينة تقبلها الأغلبية العظمى من الخبراء .

وللفزياء النظرية جانب آخر — هو نظرية النسبية — وهى نظرية ذات نتائج فلسفية هامة ؛ فإحلالها « للزمان مكان » محل الزمان والمكان قد جعل مقولة الجوهر أضيق انطباقاً مما كانت عليه من قبل ، وذلك لأن ماهية الجوهر هى دوام وجوده خلال الزمن كله ، ولم يعد ثمة شيء اسمه الزمن الذى من شأنه أن يشمل الكون كله ؛ ونتيجة هذا هى تحويل العالم الطبيعى إلى متصل من الحوادث ذى أربعة أبعاد ، بعد أن كان سلسلة من حالات ذوات ثلاثة أبعاد لعالم مؤلف من قطع من المادة لها صلابة وثبات ؛ وللنسبية جانب آخر هام ، وأعنى به إزالة القوة وبخاصة قوة الجاذبية ، لتحل محلها قوانين سببية تحسب حساب الفوارق المتناهية فى الصغر ، وهي قوانين لا شأن لها إلا بما يجاور الحادثة

المعينة ، ولا يعنيها الأثر المنتقل من مسافات بعيدة كما كان يفرض فى الجاذبية .

وقد كان للدراسة الحديثة للذرة نتيجتان غيرتا الجانب الفلسفى من الفزياء بدرجة ملحوظة ؛ فيظهر — من جهة — أن فى الطبيعة تغيرات مفاجئة ، تحدث حين تحدث قفزة مفاجئة من حالة إلى حالة أخرى بغير اجتياز الحالات المتوسطة بين الطرفين ؛ ومن جهة أخرى كان مجرى الطبيعة ليس محدداً تحديداً قاطعاً بالقوانين الطبيعية كما نعرفها اليوم ، على خلاف ما كان الرأى عليه من قبل ؛ فليس فى وسعنا أن نتنبأ متى يحدث تغير مفاجئ فى ذرة معلومة ، وإن يكن فى مقدورنا أن نتنبأ بذلك على أساس المتوسطات الإحصائية ؛ فلم يعد من المستطاع القول بأننا إذا ما ألممنا بقوانين الطبيعة وبالوقائع ذات الصلة بما نحن بصدد بحثه ، كان فى وسعنا أن نستدل من الحالة الراهنة لإحدى الذرات ماذا عسى أن يكون عليه مجراها مستقبلا فى دقة تامة ؛ وربما كان ذلك العجز راجعاً إلى نقص فى معارفنا ، ولكن قد لا يكون الأمر كذلك ؛ فالعالم الطبيعى كما يراه العلم المعاصر ليس محدد المسار على سبيل القطع الذى لا يحيد قيد شعرة عما رسم له ، كما كان الظن خلال المائتين والخمسين عاماً الأخيرة ؛ فالقوانين التى كان يظن أنها تحكم كل ذرة على حدة ، قد أصبحت اليوم نتيجة إحصاءات ومتوسطات تتدخل فيها قوانين الصدفة إلى حد ما .

من علمنا هذا بالعالم الطبيعى انتقلنا إلى علمنا بعلة إدراكنا ، وإدراكنا هو الأساس الذى نبنى عليه العلم بالطبيعة ؛ فرأينا أن سلسلة سببية طويلة تتوسط دائماً بين الحادثة الخارجية والحادثة التى تحدث داخل كياننا ، والتى نقول عنها إنها هى إدراكنا للحادثة الخارجية ، وعلى ذلك فلا يجوز لنا القول بأن الحادثة الخارجية هى بعينها الحادثة التى نراها أو نسمعها ، وأقرب

شيء إلى صواب هو أن نقول إن الحادثة الخارجية تشبه فى تركيبها من بعض الوجوه حادثتنا الداخلية التى هى إدراكنا .

لقد أدى هذا الموضوع إلى خلط كثير فى الفلسفة فيما مضى ، وذلك — أولا — لأن الفلاسفة فسروا الإدراك بأكثر مما يستحق ، ولأنهم — ثانياً — لم يفهموا على وجه الدقة معنى المكان ، إذ ألفوا أن ينظروا إلى المكان على أنه من خصائص المادة لا من خصائص العقل ؛ ولكن هذا قول لا يصدق إلا على المكان « الطبيعى » ، غير أن هنالك مكانا آخر هو المكان « الإدراكى » وهو ذلك الذى يقع فيه كل ما نعرفه معرفة مباشرة عن طريق الحواس ؛ وليس المكانان بشىء واحد ، فكل مدركاتنا — من وجهة نظر المكان الطبيعى — تحدث داخل رءوسنا ؛ وأما من وجهة نظر المكان الإدراكى فإدراك الإنسان ليده يقع خارج إدراكه لرأسه ؛ وقد أدى عدم التمييز بين هذين النوعين من المكان إلى خلط كثير فى الفلسفة .

ثم عدنا فى الجزء الثالث فاستأنفنا الحديث فى الإنسان ، لكننا درسناه هذه المرة كما يبدو لنفسه حين يتأمل نفسه من باطن ، وهو جانب لا يراه المشاهدون من خارج ؛ وهناك انتهينا إلى نتيجة تخالف مذهب السلوكيين ، إذ وجدنا أن معرفة بعض الحقائق عن الإنسان مستحيلة إلا إذا كان المشاهِد والمشاهَد شخصاً واحداً بعينه ، أعنى إلا عن طريق التأمل الباطنى ؛ فقلنا إن المعطيات الأولية فى الإدراك الحسى أمور خاصة بالشخص المدرِك ، لا يعرفها سواه معرفة مباشرة ؛ وهذه المعطيات الحسية هى نفسها المعلومات الأولية التى منها نبنى علم الفزياء وعلم النفس فى آن واحد ، وإذن فلا بد من اعتبارها عقلية وطبيعية معاً ؛ وكذلك قررنا أن ثمة أسساً استقرائية تتيح لنا أن نصل إلى نتائج مرجحة الصدق ، ولكنها لا تتيح لنا نتائج يقينية ،

وكان هذا القول تأييداً للرأى القائل بأن إدراكاتنا متصلة بالحوادث التى لم تقع فى تجارب الشخص المدرِك ، والتى يجوز القول فيها بأنها حوادث فى العالم الطبيعى وحده ، ولا يشترك فيها الجهاز الإدراكى عند الإنسان — فهذه الحوادث الطبيعية الخارجية يجوز إستدلالها بطرائق الاستقراء استناداً إلى الحوادث التى حدثت لنا إبان عملية الإدراك ، وهو استدلال إلا يكن يقيناً ، فهو مرجح ترجيحاً قد يقربه من اليقين .

وفرقنا بين سلوك الكائن البشرى والمادة الجامدة بما أسميناه بالظواهر « الذاكريّة » (نسبة إلى الذاكرة) ، وأعنى بها الآثار التى تخلّفها فينا الحوادث الماضية ، وهى آثار نراها متمثلة فى الذاكرة وفى التعلّم وفى استعمال الكلمات استعمالا مفهوما ، وفى شتّى ضروب المعرفة ، غير أن هذا لا يجيز لنا أن نقيم فاصلا حاداً يفصل العقل عن المادة ؛ فالمادة الجامدة تبدى — إلى حد ضئيل — سلوكاً كالسلوك المتصف بتلك الخصائص المذكورة ، فمثلا إذا أنت بَسَطْتَ لفافة من ورق عادت اللفافة فطوت نفسها مرة أخرى ، وهو شىء أقرب ما يكون إلى الذاكرة تحتفظ بالخبرات السابقة ؛ وكذلك ترى الأجسام الحية تبدى من الظواهر الذاكريّة ما تبديه « العقول » تماماً ، هذا إلى أنه لا بد من الاعتراف بأن الظواهر الذاكريّة فى الحادثات العقلية إنما ترجع إلى تغيرات فى الجسم أحدثتها الحوادث الماضية — فهذه كلها نواح تقرب بين المادة والعقل تقريباً يبيح لنا أن نزيل ذلك الفاصل الحاد الذى كان يفصل بينهما .

ثم انظر إلى الموضوع من جهة أخرى ، تجد علمنا بالعالم الخارجى علماً مجرداً خالصاً ؛ فنحن نعلم عن مادة الطبيعة وظواهرها تركيبات منطقية معينة ، أما خصائصها الذاتية فلا سبيل إلى معرفتها ؛ وليس فى

علم الفزياء ما يبرهن على أن الخصائص الذاتية للعالم الطبيعى تختلف عن خصائص العالم العقلى ؛ وهكذا ترى أنك من أى طرف نظرت إلى الأمر — سواء أنظرت إليه من ناحية الطبيعة وتحليلها ، أم نظرت إليه من ناحية العقل وتحليله — ستجد أن الحادثات الطبيعية والعقلية تتصل كلها فى وحدة سببية واحدة ، ولا ينهض برهان واحد على أن تلك الحادثات من نوعين مختلفين ؛ فلئن كنا اليوم أدق علماً بقوانين العالم الطبيعى منا بقوانين العالم العقلى ، فقد يتغير الموقف ؛ فنحن اليوم نعرف عن عالمنا العقلى بعض خصائصه الذاتيـــة لأننا نواجهه مواجهة مباشرة ، ولكننا لا نعرف على سبيل القطع شيئاً عن الخصائص الذاتية للعالم الطبيعى ، ولا أظن أننا قادرون يوماً على أن نعرف عن الطبيعة سوى القوانين المجردة للمادة وظواهرها .

وبحثنا فى الجزء الرابع ما يسع الفلسفة أن تقوله عن الكون ؛ فوظيفة الفلسفة كما عرضتها فى هذا الكتاب تختلف عما تأخذ به مدرسة كبيرة قوية الأثر ، فخذ مثلا نقائض « كانْت » ، فهو يقول : (١) إن المكان لا بد أن يكون لا متناهياً ، و (٢) ويستحيل أن يكون المكان لا متناهياً ؛ ثم يستدل من هذين القولين المتناقضين اللذين فى مستطاعنا أن نقيم البرهان الجدلى على صدق كل منهما ، يستدل أن المكان ذاتى وليس هو بالحقيقة الموضوعية ؛ وهاهم أولاء أنصار الهندسة اللاإقليدية يرفضون هذا القول ، إذ يرون أن التدليل الجدلى الذى يوجب أن يكون المكان لا متناهياً تدليل مغلوط ومرفوض ، وكذلك جاء چورچ كانتور Georg Cantor فرفض من ناحية أخرى البرهان الآخر على أن المكان يستحيل أن يكون لا متناهياً ؛ فقد كان المنطق الصورى العقلى الصرف فيما مضى يُستخدم للبرهنة على أن كثيراً من الفروض التى قد يبدو عليها إمكان الصدق ، هى فى حقيقة الأمر مستحيلة ، بحيث لا يبقى أمامنا بعد الفروض المحذوفة إلا حالة واحدة

ممكنة ، فتقوم الفلسفة عندئذ بعرضها على أنها هى الحق ؛ وأما اليوم فالمنطق الصورى العقلى الخالص يستخدم للبرهنة على عكس ذلك تماماً ، وهو أن الفروض الذى قد يبدو عليها استحالة الصدق هى فى حقيقة الأمر ممكنة ؛ فبينما كان المنطق فيما مضى هو مستشار الاتهام ، قد أصبح اليوم مستشاراً للدفاع ، فنتج عن ذلك أن فُكَّ الحصار عن عدد من الفروض أكبر جداً مما كان مقبولا من قبل ؛ ونعود إلى مَثَل المكان فنقول إنه قد كان الظن فيما مضى أن الخبرة لا تنبئ المنطق إلا بمكان من نوع واحد فقط ، فما كان من المنطق إلا أن أقام الدليل على أن ذلك النوع من المكان المقترح عليه ضرب من المحال ؛ وأما اليوم فالموقف معكوس : المنطق يقدم من عنده أنواعا كثيرة من المكان ، كل منها ممكن ، ولا شأن له بطبيعة الحال بأى هذه الصور الممكنة هو ما تراه الخبرة الفعلية صوابا واقعا ؛ فتجىء الخبرة وتقضى فى الأمر من وجهة نظرها فحسب ، فيقول الإنسان عندئذ : إن المكان كما يقع فى خبرتى هو على الصورة الفلانية ؛ وهكذا ترى أنه بينما ضاقت دائرة معرفتنا بما هو موجود عما كان السابقون يزعمون لأنفسهم من معرفة بالوجود ، قد اتسعت دائرة معرفتنا بما هو ممكن اتساعا فسيحا ؛ وبدل أن كان الإنسان محصوراً بين جدران ضيقة الرقعة فيما بينها ، بحيث يستطيع أن يعرف هذه الرقعة الضئيلة بكل خفاياها ، نرى أنفسنا اليوم فى عالم مفتوح غير مقيد ولا محصور ، قوامه ممكنات كثيرة لا تقيد العقل فى تصويرها وتصورها ، تفسح أمامنا المجال دائماً لمزيد من المعرفة لكثرة ما هناك مما هو قابل لأن يُعْرَف ؛ وأخفقت إخفاقا لا أمل بعده تلك المحاولة التى كانوا يحاولونها فيما مضى ، وأعنى بها أن نشتق من العقل مبادئ أولية ثم نمليها على الكون إملاء ونفرضها فرضاً ؛ فبعد أن كان المنطق قديماً سداً منيعاً يقام للحيلولة دون قبول الممكنات ، قد أصبح اليوم ذو العامل

الأكبر فى تحرير الخيال ، يعرض ما لا حصر لعدده من الأوضاع الممكنة مما لا يطرأ للإدراك الفطرى ببال ، ثم يترك للخبرة الإنسانية أن تقرر — ما وسعها ذلك — ماذا تراه واقعاً من بين هذه الممكنات الكثيرة التى يعرضها العقل أمامنا لنختار .

ولو كان ما قلناه صواباً ، لكانت المعرفة الفلسفية قريبة الشبه جداً بالمعرفة العلمية ، إذ هما لا تختلفان فى الجوهر ؛ فليس أمام الفلسفة معين خاص تغترف منه الحكمة مما يحال دون العلم أن يغترف منه ؛ وليست النتائج التى تنتهى إليها الفلسفة بالمختلفة من حيث الأساس عن النتائج التى يصل إليها العلم ؛ ونقطة الاختلاف بينهما هى أن الفلسفة أكثر من العلم نقداً وأعلى منه فى درجات التعميم ؛ وحين أقول إن الفلسفة أكثر من العلم نقداً ، فلست أعنى أنها تحاول نقد المعرفة من خارج ، لأن ذلك محال ؛ وإنما قصدت أنها تفحص معرفتنا المزعومة من مختلف نواحيها ، لترى إن كانت تتسق بعضها مع بعض ، وإن كانت الاستدلالات فيها قد روعى فيها المنطق السليم ؛ فالنقد المرغوب فيه ليس هو النقد الذى يصمم — بغير مسوغ معقول — أن يقف موقف الرافض الهادم وكفى ، بل هو النقد الذى يتناول كل جزء من أجزاء ما نظنه معرفة عندنا ؛ ليختبره على حدة ، حتى لا يبقى من المعرفة المقبولة إلا ما يتبين بعد التحليل الفاحص أنه مقبول ؛ وبديهى أن يظل احتمال وقوعنا فى الخطأ قائماً لأننا بشر غير معصوم ، فللفلسفة أن تدعى لنفسها حقاً أنها تحاول أن تحصر إمكان التعرض للخطأ فى أضيق دائرة ممكنة ، بل ربما ضيقت دائرة الخطأ المحتمل إلى حد يمكن التجاوز عنه ؛ وليس فى مقدور البشر أن يبلغ درجة أعلى من هذه الدرجة فى الكمال ، ما دام العالم الذى نعيش فيه يحتم

علينا الوقوع فى الخطأ ، وما أظن مدافعا عن الفلسفة يتسم بالحكمة يزعم لها أكثر من هذا .

وأحب أختم بكلمة موجزة عن مكان الإنسان فى الكون ؛ فقد جرى العرف أن يُطْلَبْ من الفيلسوف أن يبين أن العالم خيرٌ من بعض وجوهه ، أما أنا فأرفض أى تكليف من هذا القبيل ؛ لأن ذلك يشبه أن تطلب من المحاسب أن يَخْرُجَ من حساباته بكشف رابح ، فإن كان العالم خيّراً وجب أن يكون خيره مشهوداً لنا بكافة الوسائل الممكنة ، وأما إن وجدناه خلوا من الخير ، فلا مناص من أن نعرف ذلك عنه ؛ وعلى كل حال فمسألة خير العالم أو شره مسألة يبت فيها العلم لا الفلسفة ؛ فهو عالم خيّر فى أعيننا إن كانت له الخصائص التى ترضينا ؛ ولقد زعمت الفلسفة فيما مضى أنها قادرة على أن تبين أن للعالم مثل هذه الخصائص المُرْضية لكنها بيّنت ببراهين ثبت بطلانها ، ولسنا نعنى بذلك أن العالم خلو من هذه الخصائص ، بل نريد أن نقول إن الفلسفة ليست هى التى تقرر فى الموضوع أمراً ؛ خذ مثلا لذلك مسألة الخلود لأفراد الإنسان ؛ فربما اعتقدت فيه على أساس دينى ، فتكون عقيدتك عندئذ خارجة عن نطاق الفلسفة ، لأنها عقيدة مستندة إلى ما جاء به الوحى ؛ أو قد تعتقد فيه على أساس ما قد كشف عنه البحث فى العلم الطبيعى ، وعندئذ تكون العقيدة مستندة إلى العلم لا إلى الفلسفة ؛ وقد كان يجوز للإنسان فيما مضى أن يعتقد فيه على أساس فلسفى ، حين كان يقال إن الروح عنصر بسيط غير مركّب ، والعنصر لا يفنى ولا سبيل إلى فنائه أو تحلله ؛ هذا برهان تصادفه عند فلاسفة كثيرين ، تراه ظاهرا حينا ومتخفيا حينا ، لكن فكرة العنصر أو الجوهر الذى يظل ثابتاً ودائماً ثم تطرأ عليه حالات من التغير تجىء وتذهب ، لم تعد تتسق اليوم مع ما يقوله العلم ؛ إذ العلم اليوم يقول بذرات مؤلفة من الكترونات وبروتونات متحركة متغيرة ،

ولا يقول بعناصر ثابتة دائمة ؛ نعم قد يحدث أن خيطاً من الحادثات الذرية ترتبط أجزاؤه بعضها ببعض ارتباطاً سببياً ، بحيث يفيدنا أن نجعل منه حقيقة واحدة ، ولكن إن حدث هذا فالحقيقة الواحدة فى هذه الحالة تكون واحدة بمفهوم العلم الطبيعى لا بالمفهوم الفلسفى للجوهر ؛ فلم تعد الوحدة الدائمة ضرورة لا مناص من افتراضها ، ومعنى ذلك أن مسألة الخلود قد خرجت من نطاق الفلسفة ، وأصبح أمرها موكولا إما إلى العلم أو إلى الدين الموحى به .

وأنتقل الآن إلى موضوع آخر سيخيب عند القراء رجاءهم حين أطالعهم برأيى فيه ؛ فقد يظن أحياناً أن واجب الفلسفة هو أن تشجع الحياة الخيّرة ؛ وأنا وإن كنت أوافق على وجوب أن يكون لها هـذا الأثر ، إلا أننى لا أوافق على أن من واجبها أن تتخذ هذا هدفاً لها تقصد إلى تحقيقه وهى شاعرة بما تقصد إليه ؛ فأولا — لا يجوز لنا الزعم عند بداية البحث الفلسفى بأننا نعلم ما هى الحياة الخيّرة ، إذ ربما عدّلت الفلسفة من فكرتنا عن معنى الخير ، وعندئذ قد تبدو لغير الفيلسوف أنها سيئة الأثر فى الأخلاق ؛ ومهما يكن من أمر فالفلسفة محاولة بين سائر المحاولات التى ننشد بها تحصيل المعرفة الصحيحة ، وإنا لنسدّ أمامنا طريق المعرفة الصحيحة إذا أصررنا على أن تجيء النتائج متفقة مع الرأى الذى بدأنا به شوط البحث والنظر ؛ فالغاية التى يجب على الفلسفة أن تضعها نصب عينها ، وأن تحاول بلوغها عن وعى وعن عمد ، هى أن « تفهم » العالم ما أمكنها إلى الفهم من سبيل ، لا أن تؤيد هذه القضية أو تلك لأنها قضية مرغوب فى قبولها من الوجهة الخلقية كما هى شائعة بين عامة الناس ؛ وعلى الذين يتصدون للدراسة الفلسفية أن يستعدوا للشك فى كل آرائهم السابقة ، علمية كانت تلك الآراء أو خلقية ، وأما إن كانوا على عزم وتصميم بألا يتخلوا عن عقائد فلسفية معينة حرصاً عليها ، فليس لهم الإطار العقلى الذى يمكنهم من دراسة الفلسفة .

لكنه على الرغم من أن الفلسفة لا تلتزم أن تجعل من واجبها استهداف أغراض خلقية ، إلا أنها بطبيعة الحال تحقق الخير من بعض وجوهه ؛ فهى دراسة غير متحيزة تعلمنا أننا قادرون وعاجزون ، وتبين لنا إلى أى حد تمتد قدراتنا وأين تكون مواضع عجزنا ، وذلك فى ذاته خير ؛ وكذلك للدراسة الفلسفة ، أو للتفكير الفلسفى على الأصح ، فضلٌ لا نجنيه من صنوف التفكير الأخرى ؛ ذلك أنه تفكير يعلو فى درجات التعميم ، وفى مثل هذا التعميم نستطيع النظر إلى العواطف الإنسانية فى نسبتها الصحيحة إلى سائر النواحى ، فنرى كم يعبث الناس عبثاً صبيانياً فى كثير جداً من مشكلاتهم التى تنشأ بين الأفراد أو الطوائف أو الأمم ؛ فمن شأن الفلسفة أن تدنو بالإنسان بقدر المستطاع من التفكير المحايد الفسيح الآفاق ، الذى ينظر إلى الكون كله نظرة تحاول توحيده ، فيرتفع الإنسان عندئذ مؤقتاً فوق مستوى الحظوظ الشخصية والأقدار الفردية ؛ وفى هذه النظرة العليا تصوف عقلى يزيد من خصوبة الحياة ؛ فمن التصوف العقلى أن نشغل أنفسنا بطلب المعرفة انشغالا يصرفنا عن رغباتنا الأخرى ؛ فإذا كنت تفكر تفكيراً فلسفياً ، ثم شعرت بميل نحو أن تقيم البرهان على أن العالم خير أو على أن مذهباً فكرياً معيناً هو الصواب ، فاعلم عندئذ أن الرغبة قد تملكتك وأنك قد ضعفت أمام شهوات الجسد ؛ لأن كل ميل فيه إغراء ، والإغراء شهوةٌ ، والشهوة جسدية ؛ على أن المتصوف العقلى إن ضحى بلذائذ الرغبات التى تميل به هنا وهناك ، فسيلقى مقابل ذلك لذة أكبر حين يكشف عن الحق لذاته ويذوب بشخصه فيه .

والعالم الذى تقدمه لنا فلسفة قائمة على نتائج العلم الحديث ، هو فى كثير من نواحيه أقرب إلى نفوسنا من العالم المادى الذى كانوا يتصورونه فى القرون الماضية ، وذلك لأن الأحداث التى نقول الآن إنها قوام

العقل، إن هى إلا جزء من مجرى الطبيعة ، ولسنا ندرى على وجه اليقين إن كانت الأحداث التى تحدث فى غير عقولنا مختلفة عن الحادثات العقلية كل الاختلاف أم هى شبيهة بها ؛ أضف إلى ذلك أن العالم كما يصوره العلم الحديث ليس فى سيره مجبراً بالقوانين السببية بنفس الدرجة التى كان يُظَنّ من قبل أنه مسير بها ؛ فنستطيع اليوم — إلى حد ما — أن نصف الذرة الصغيرة بحرية الإرادة ، فما بالك بالإنسان ؟ ولم تعد بنا حاجة تدفعنا دفعاً إلى تصور أنفسنا فى صورة الضئيل العاجز تحركه القوى الكونية العظمى كيفما شاءت ؛ فكل مقياس لا يزيد على كونه شيئاً تواضع الناس عليه ، فلنا — إذن — أن نبتكر طريقة للقياس نافعة ، بحيث نجعل الإنسان أعظم من الشمس مثلا ؛ نعم إن لقدرات الإنسان حدوداً تحدها ، ومن الخير لنا أن نعلم ذلك عن أنفسنا حتّى لا يأخذنا الغرور ، ولكن ليس فى وسعنا أن نقول أين تقع تلك الحدود إلا بصورة مجردة ، كأن نقول — مثلا — إن الإنسان عاجز عن خلق الطاقة ؛ على أنه من وجهة نظر الإنسان ، ليس المهم أن يكون « خلق » الطاقة فى مستاعه ؛ بل المهم أن يعرف كيف يوجه الطاقة على النحو الذى يريد ، وهو أمر فى وسعنا وتزداد قدرتنا على اداته كلما ازددنا علماً ؛ لقد كان لقوى الطبيعة سيطرة على الإنسان بادئ الأمر أى سيطرة ، فملأته فزعاً ورعبا بزلازلها وفيضانات أنهارها وبما رزأته به من أوبئة ومجاعات ؛ لكن هاهو ذا بفضل العلم قد تغلب على كثير من هذه الكوارث ، وأصبح — فى رأيى — قادراً اليوم على مواجهة الكون فى شىء من احترام النفس ؛ إن العالم كما يراه العلم لا هو بالصديق ولا هو بالعدو ، ويستطيع الإنسان أن يجعل منه صديقا لو عالجه معالجة العالِم الصابر .

إنه إذا كان المستقبل منذراً بالخطر على الإنسان ، فإنه خطر لا يصدر

عن الطبيعة بل ينشأ عن الإنسان نفسه : هل يستخدم قوة علمه استخداما حكيما ؟ أم هل يستخدم القوة التى ظفر بها من عراكه مع الطبيعة طوال العصور ، فى معركة جديدة يشنها على إخوانه من بنى الإنسان ؟ إن التاريخ والعلم والفلسفة جميعا تروى لنا ماذا استطاع الإنسان أداءه وهو متعاون مع أخيه الإنسان ، ومن الخير أن يعلم كل إنسان فى العالم ماذا أنتجته الإنسانية متعاونةً ، ليعرف ماذا يكون فى مستطاعها أن تؤديه فى المستقبل لو مضت فى تعاونها وتَخَلَّقَتْ بالتسامح الذى يرفعها عن المشكلات الصغيرة التى تضيع فيها عواطف الأفراد والأمم هباء .

ومن واجب الفلسفة أن تبين لنا أغراض الحياة ، وأن تميز لنا من بين مقومات الحياة ما له قيمة فى ذاته ، فمهما تبلغ القيود التى تقيد حرياتنا فى هذا العالم الذى ينخرط فى شبكة من الأسباب والمسببات ، فهنالك عالم آخر ، هو عالم القيم ننطلق فيه أحراراً كيف شئنا ، فما نعده خيراً ، نظل نعده كذلك رغم العالم السببى كله ، لا يملى علينا سلطان خارجى شيئا ، والحكم لشعورنا وحده ؛ إنه إن كانت الفلسفة عاجزة بنفسها أن تحدد لنا أغراض الحياة ، فهى على الأقل تستطيع تحريرنا من طغيان التعصب الناشىء عن ضيق الأفق ، ولو أعانتنا الفلسفة على الشعور بقيم الحب والجمال والمعرفة والنشوة بالحياة ، لكفاها ذلك هاديا للناس ، يضىء لهم الطريق فى عالم مظلم .

القاهرة
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٩٦٠